هانس يوناس

الدّيانة الغنوصيّة



ترجمة ومراجعة وتدقيق النصوص المندائية الآرامية

د. صباح خليل الدهيسي



كتاب "الديانة الغنوصية" أول دراسة مستفيضة أتاحت لنا التعرف على ميثولوجية ضخمة، قدمتها لنا نصوص "نجع حمادي القبطية" في مصر والكتابات المندائية الآرامية في جنوب وادي الرافدين، التي حددت لنا منشأ وماهية الغنوص الذي عاصر المسيحية في قرونها الأولى وانتشر في بلاد الشرق ومصر والهلال الخصيب، امتداداً إلى الصين وأوربا، عبر طوائفه المتعددة، إلى أن بدأت هذه العقيدة بالتلاشي والاضمحلال حين باشرت الكنيسة، أواسط القرن الثاني، حملة واسعة ضد الطوائف الغنوصية المسيحية واعتبرتها هرطقات (بدع) ينبغي مكافحتها بكل الوسائل، حتى زالت تماماً بظهور الإسلام في القرن السابع، ولم يتبق منهم اليوم سوى المندائيون الذين هم آخر الغنوصيين في العالم.

ولم يجرؤ أحداً من الكتاب المعاصرين الخوض في هذا المجال سوى العالم والفيلسوف الألماني هانس يوناس، الذي قدم لنا بحثاً متكاملاً عن مفهوم الغنوصية بيّن فيه نقاط الاختلاف والتماثل بين الغنوصية الشرقية المتمثلة بالمندائية والمانوية وجماعة الكيساي "الحسح" المتأثرة بالأديان الثنيوية الفارسية ذات الطابع البابلي، وبين الغنوصية السورية - المصرية مثل جماعة سيمون ماغوس ودوستيوس وفالانتينوس المتأثرة بالهرمسية والأفلاطونية.

ونظراً لخلو المكتبة العربية من دراسة جادة تقدم إجابات وافية عن العديد من الأسئلة المحيرة التي تثيرها الغنوصية خاصة في مجال تطور الأديان في المنطقة العربية وتأثيرات الفكر الهلنستي عليها قبل وبعد المسيحية، نعتقد بأن هذا الكتاب سيكون مصدراً علمياً مهماً للباحث الأكاديمي وللمهتم بموضوع الغنوصية بشكل عام.





ISBN 978-9933-578-63-3



تموز للطباعة والنشر والتوزيع
دمشق/ جوال: 00963-944628570
Email: akramaleshi@gmail.com

الديانة الغنوصية



الكتاب: الديانة الغنوصية

المؤلف: هانس يوناس

ترجمة: الدكتور صباح خليل الدهيسي

الطبعة الأولى: ٢٠١٧

تصميم الغلاف: امينة صلاح الدين



طباعة . نشر . توزيع

دمشق/ جوال: ٩٤٤٦٢٨٥٧٠- ٠٠٩٦٣

Email: akramaleshi@gmail.com
Fecebook:Dar Tamoz



هانس يوناس

الديانة الغنوصية

ترجمة ومراجعة وتدقيق النصوص المندائية الارامية
الدكتور صباح خليل الدهيسي

المحتويات

الجزء الأول

الجزء الثاني

الجزء الثالث

تقديم

الغنوصية مبدأ يقول بأن الخلاص(الروحي) لا يتحقق إلا من خلال المعرفة الباطنية وسبقت هذه العقيدة في ظهورها المسيحية وازدهرت في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد وكانت مثال جدل كبير. ويرى الكثيرون بأن الغنوصية هي نتاج للتلفيقية. التي نشأت عن التفاعل ما بين الفكر الهلنستي والمعتقدات والافكار الشرقية ، البابلية والمصرية والفارسية والهندية من جهة ، وبين اليونان بفلسفتها التي أثرت بقوة في الغنوصية والمفاهيم الأفلاطونية التي تركز على التضاد مابين المادة والروح ، والنظرية الرواقية التي تقول بأن كل شيء خاضع لشرارات العقل الإلهي ، الذي يحتوي كل شيء في داخله ، والأفكار الفيثاغورية الجديدة ، من جهة ثانية.

وقد تأثرت الفرق الغنوصية في الشرق كالمانوية والمندائية وجماعة الحسح والديصانية بالثنيوية الزرادشتية من بلاد فارس القديمة. في حين اعتقدت الأنظمة الغنوصية السورية- المصرية أن هذه الثنيوية هي فيض أو صدور عن الله المغترب ذاته اتخذت سبيلها الهابط نحو الأرض. وأن الروح الإنسانية هي قبس أو شرارة من روح الله وقعت في ظلمة المادة ، ونسيت أصلها. والإنسان في هذه ا لحياة أشبه بالجاهل أو النائم أو السكران عليه أن يستيقظ ويبدأ في رحلة المعرفة التي ستوفر له الانعتاق وبلوغ البليروم(عالم الملأ النوراني) روحياً ، فالخلاص الذي تبشر به الغنوصية ليس خلاص الأجساد ، بل خلاص الأرواح ؛ إنه خلاص من الجسد ومن العالم المادي في آن واحد.

شكلت هذه العقيدة خطراً كبيراً على المسيحية في القرون الأولى بسبب

التشابهات بينهما واتخذ الغنوصيون ، باعتبارهم أهل الإيمان الصحيح ، موقفاً شديد العداء من تلك المسيحية الناشئة ، مما أدى إلى دخولهما فيصراع طويل ومرير. وابتدأت كنيسة روما ، بعدما اشتد ساعدها في منتصف القرن الثاني حملة واسعة النطاق ضد الطوائف الغنوصية واعتبرتها "هرطقات" يجب محاربتها بشتى الوسائل ، وانبرى عدد من آباء الكنيسة ، مثل تورتوليان ، وكليمانت الاسكندري ، وأوريجين ، وإيرناوس وهيبوليتوس وغيرهم ، لدحض الفكر الغنوصي وإظهار زيفه وبطلانه. وعندما تحول الإمبراطور قسطنطين إلى المسيحية في مطلع القرن الرابع الميلادي بدأ رجال الكنيسة بملاحقة واضطهاد "الهراطقة" ، وصار اقتناء الكتب الغنوصية جريمة يعاقب عليها القانون ، كما أطلقت الكنيسة حملة تفتيش واسعة النطاق على هذه الكتب واحرقتها. في نهاية القرن الثالث بدأت الغنوصية بالانحسار أمام معارضة واضطهاد الكنيسة التقليدية التي بذلت كل جهدها في قمع الحركة الغنوصية التي افتقرت للتنظيم ، فتلاشت إلى درجة كبيرة وتحول أتباعها إلى المسيحية.

أما في الشرق فقد اختفت الفرق الغنوصية من الوجود أو ذابت في مجموعات أخرى نتيجة الاضطهادات التي مورست عليها من قبل الأديان الأخرى ، ما عدا قلة قليلة منهم استطاعت أن تستمر بالبقاء إلى يومنا هذا ، وهم المندائيون ، الطائفة الناجية الوحيدة من الغنوصية ، الذين مازالوا يتواجدون في جنوب العراق إلى اليوم.

كان للغنوصية تأثير كبير على العديد من العقائد والأديان. في القرون الأولى بعد الميلاد ، وازدهرت في أغلب بلاد الشرق الأوسط ولا سيما في مصر. وتمثلت في صور واشكال مختلفة منها الغنوصية اليهودية والمسيحية. كما سيطرت على فلسفة التصوف في الإسلام ، ومثلت نوعاً من المعرفة الصوفية.

هانس يوناس استثمر شغفه بالغنوصية-طارحاً أنها السلف البعيد للوجودية الحديثة- في أول عمل شامل باللغة الإنجليزية لاستكشاف السبل المختلفة للفكر والميتافيزيقيا والميثولوجيا واللاهوت التي ألفت ثنوية الغنوصية ونظامها "الهرطقي" ، فقدم في كتابه: «الديانة الغنوصية TheGnostic Religion» تفسيرا عميقا لهذا الخليط من الفلسفة والميثولوجيا الذي يؤلف التراث الغنوصي. ثم أضاف في

الطبعة الثانية من هذا الكتاب مقالا عنوانه «الغنوصية والوجودية والعدمية وهو يخبرنا في هذا المقالأنه ما إن بدأت لأول مرة في ذاته الغنوصية حتى وجد أن مفتاح التفسير المؤدي إلى فهم تعاليمها الغريبة موجود في مفاهيم الفلسفة الوجودية ولكنه اكتشف من جهة أخرى أن الغنوصية من جانبها تلقى الضوء على الوجودية المعاصرة. وفي رأيه أن هذا لا يمكن أن يحدث لأن هناك قرابة عميقة بين الاثنتين. وهو يرى أن أساس هذه القربى يكمن في لون من النهلستية(العدمية) الكونية.. Cosmic Nihilism) التي تأثر بها الإنسان في القرون الأولى من العهد المسيحي ثم أثرت في الإنسان مرة أخرى في يومنا الراهن.

لم يكن سهلاً البتة ترجمة نص هذا الكتاب ، ولكن معرفتي باللغة الآرامية / المندائية سهلت عليّ مراجعة النصوص القديمة التي ترجمها هانس يوناس من الألمانية إلى الإنجليزية ومقارنتها بالنص الأصلي والتأكد من صحتها وتصويب ما كانت ترجمته خاطئة. وربما كان هذا واحداً من الأسباب التي دفعت إلى إحجام الكثيرين دخول هذا الموضوع الشائك من البحث. كما أوليت أهمية خاصة إلى توضيح الكثير مما ورد في كتاب «الديانة الغنوصية» في هوامش ملحقة حتى يتسنى للقارئ متابعة العمل بسلاسة.

صباح الدهيسي

تمهيد

مع بزوغ عصرنا ؛ يلوح عَبر السديم موكب لمخلوقات أسطورية ؛ من الممكن أن تشغل معالم ضخامتها فوق . البشرية جدران وسقف كنيسة سيستينا[1] أخرى. كذلك من الممكن أن تنتج سحناتها وإيماءاتها ، والأدوار المسندة لها ، والدراما التي تمثلها ، صوراً تختلف عن الصور التوراتية التي تَربّتْ عليها مُخيلة المُشاهد ، رغم أنها مألوفة لديه بصورة مستغربة ومحركة للمشاعر بشكل يدعو للقلق. المسرح هو نفسه ، وللموضوع السمو نفسه: خلق العالم ، قدر الإنسان ، السقوط والخلاص (التخليص من الخطيئة) ، أول وآخر الأشياء. ولكن بقدر ما تكون أعداد الممثلين غفيرة ، تكون الرمزية أكثر غرابة ، والانفعالات أكثر تطرفًا! وكأنما الفعل بكامله يحدث في الأعالي ، في ملكوت الإله أو الملائكة أو أنصاف الآلهة ، دراما تدور حول أشخاص وجودهم سابق على نشأة الكون في العالم الغيبي حيث دراما البشر في العالم الحقيقي ليست سوى صدىً بعيد. مع ذلك فإن تلك الدراما الترَنسندنتالية (المتسامية) التي سبقت كل الزمن ، ومصورة في أفعال وعواطف الهيئات الشبيهة بالإنسان ، يمكن أن تكون ذات فتنة إنسانية طاغية: ألوهيّة قابلة للغواية ، إرباك يجول بين الأيونات(الدهور) المباركة ، حكمة الله الضالة ؛ صوفيا التي تسقط ضحية لحماقتها وهي تهيم في خلاء

---

(١) كنيسة سيستينا Cappella Sistina هي أكبر كنيسة موجودة بالقصر الباباوي الذي يعتبر المقر الرسمي للبابا في مدينة الفاتيكان. وتعتبر أيقونة "الحساب الأخير" لمايكل انجلو من أجمل ما يضمه سقف الكنيسة(١٥٠٨ – ١٥١٢م)(م).

وظلام من صنعها هي، تبحث بلا انقطاع، نائحة، متألمة، نادمة، يتمخض هواها[1] عن المادة وتتمخض رغبتها عن الروح. خالق أعمى متكبر يعتقد نفسه الأكثر رفعة ويستبد على الخلق، والمُنتج، مثله تماماً، ذو نقص وجهالة؛ الروح التي علقت في متاهة العالم وضلت فيه، تسعى لمهرب وترتد مذعورة من حُجّاب السجن الكوني؛ الأراكنة[2] المخيفين؛ مُنقذ من النور الغيبي (الماورائي) يقتحم العالم السفلي، منيراً الظلمات، باسطاً درب، عاملاً على رتق الفتق السماوي: هي حكاية عن النور والظلام، وعن المعرفة والجهل، وعن السكينة والشغف، وعن التكبر والرحمة، ليس على مستوى البشر بل الكائنات الأزلية غير المستثناة من المكابدة والخطأ.

وتفتقر الرواية لوجود مايكل آنجلو ودانتي أو ملتون ليعيدوا روايتها. فلقد اجتازت القواعد الصارمة للعقيدة التوراتية عاصفة تلك الأيام، وتُرك الأمر لكل من العهد القديم والجديد ليقوما بإرشاد عقل و مخيلة الإنسان الغربي. أما تلك التعاليم التي، في فترة الانتقال المضطربة تحدّت وأغوت، وحاولت أن تشوّه الدين الجديد، فلقد صارت منسية، ودُفن أرشيفها المدون في أسفار مَن دحضها، أو في رمال العوالم القديمة. وربما كانت فنوننا وآدابنا وكثير غير ذلك، ستبدو مختلفة لو سادت الرسالة الغنوصية.

وحيثما يصمت الرسام والشاعر، يتوجب على المفكر أن يبني من جديد العالم الذي تلاشى، من شظاياه وبأقل قدر من موارده، ليعيد صورته إلى الحياة. وبإمكانه أن يُنجز ذلك الآن أفضل من أي وقت مضى، فلقد بدأت الرمال تتخلى عن بعض من وديعتها المدفونة. ويتجاوز هذا الإنعاش اهتمام عالم الآثار: بكل غرابته وحدته تجاه

---

(١) الهوى في passion اللغة: الميل، والعشق، وميل النفس إلى الشهوة، يقال: فلان يتبع هواه، إذا اريد ذمه؛ وفلان من أهل الأهواء، اي ممن زاغ عن طريق الحق. والهوى في الاصطلاح ميل النفس الشديد الى ما تحب وتشتهي محموداً كان أو مذموماً، وهو مصحوب بحالات انفعالية، وصور عقلية مختلفة(جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص ٥٢٨).(م)

(٢) جمع اركون archon: حاكم. عادة ما يشار إليهم على انهم المتحكمون في الكواكب السيارة وافلاكها.(م)

المنطق وتطرفه في الأحكام ، ذلكم هو عالم المشاعر والخيال والفكر ذو العمق ، وبدون صوته وبصائره ، وحتى أخطائه ، يبقى برهان الإنسانية ناقصاً. ورغم تعرض الغنوصية للرفض عند ظهورها ، فإنها تمثل إحدى الاحتمالات المتاحة وقتئذ عند مفترق طرق الأديان. ويلقي وهجها الضوء على بدايات المسيحية ، الآم مخاض عالمنا ؛ وسيفهم ورثة قرار اتخذ منذ زمن بعيد إرثهم بشكل أفضل من خلال معرفة الذي تبارى معه ذات مرة من أجل روح الإنسان.

يكاد أن يكون البحث في الغنوصية قديماً قِدم الغنوصية نفسها. وبمحض اختيارها -عند مبادرتها بالهجوم- كانت مستهدفة منذ البداية ولهذا خضعت لتأمل وتدقيق مِن قِبل الذين مثلت لقضيتهم تهديداً بالهدم. وبدا التحقيق الذي جرى خلال احتدام الصراع ، كأنه تحقيق وكيل نيابة. وكلاء النيابة هم آباء الكنيسة الأولى الذين قدموا قضيتهم ضد الهرطقات في أعمال مطولة(لا نمتلك أي سجل دفاع ، لو كان هناك سجل) ؛ وفتشوا في نسب الغنوصية الروحي كجزء من التزامهم بفضح ضلالها. ولهذا ، فإن كتاباتهم ، حتى وقت قريب ، لم تزودنا بالمصدر الرئيس الوحيد لمعرفة تعاليم الغنوصية نفسها وحسب ، وإنما قدمت لنا كذلك النظرية الأولى حول طبيعة الغنوصية ومنبتها. وبالنسبة لهم ، استقروا على أن الغنوصية ، أو ما انطوت عليه من تشويه للحقيقة المسيحية ، إنما انحدرت من الفلسفة الهلنستية ، مما اقتضى إحالتها إلى المحاكمة: بيد أنها ، بالنسبة لنا ، ينبغي أن تحسب كفرضية ، ضمن فرضيات بديلة ، ذات الصلة بالتشخيص التاريخي للظاهرة الطبيعية ، وأن تؤخذ بالاعتبار وفقاً لاستحقاقاتها.

وكان آخر الذين تصدوا للهرطقات وتناولوا بشكل مستفيض الفرق الغنوصية هو أبيفانيوس أسقف سلاميس[1] ، بواسطة كتاباته خلال القرن الرابع الميلادي. ومنذ ذلك الحين ، بعد أن انتهى الخطر وخبت جذوة الخصومة ، طوى النسيان الموضوع بأكمله ، حتى عاد إليه ثانية الاهتمام التاريخي خلال القرن التاسع عشر بروح البحث

(١) سلاميس مدينة في قبرص. (م)

النزيهة. وتبعاً لمادة البحث، فما زال الموضوع ضمن النطاق اللاهوتي، مثل كل شيء له علاقة ببدايات المسيحية. ولكن علماء الدين البروتستانت (وخاصة الألمان) الذين عملوا على البحث الجديد، فلقد أقبلوا على مهمتهم كمؤرخين وليس بوصفهم طرفاً في الخلاف، وإن كانت الاتجاهات الفكرية السائدة في زمنهم ربما قد أثرت في ميولهم وأحكامهم.

وعندئذ بدأت مدارس فكرية متعددة حول الطبيعة التاريخية للغنوصية بالظهور. وكما كان متوقعاً، فقد تَمّ إحياء أطروحة آباء الكنيسة الهلنستية[1]، وبخاصة «الأفلاطونية»، ليس خضوعاً لسلطتهم فحسب، إنما للجوانب الموحية للدليل الأدبي، بما في ذلك استخدام الغنوصية للمفردات الفلسفية، بالإضافة إلى أن احتمالات العصر السائدة، تكاد توجّه أصلاً وبصورة حتمية نحو ذلك المنحى. وفعلياً لم تكن هناك بدائل متعددة للاختيار بينها، طالما لم يكن هناك سوى المسيحية- اليهودية والفكر اليوناني بوصفهما قوتين مؤثرتين خلال تلك الفترة. لكن بطريقة ما، فإن حاصل قسمة الكمية/الغنوصية على هذه العوامل المعروفة ينتج عنه فائضاً كبيراً للغاية، فمنذ بدايات القرن التاسع عشر قامت إحدى المدارس "الشرقية" بالتصدي للمدرسة"الهلينية"؛ مقيمة الحجة على أن الغنوصية مستنبطة من "الفلسفة الشرقية" الأقدم عهداً. ورغم أن هذا الموقف قد عكس بديهة صحيحة، فلقد عانى من الضعف لأنه عمل مع حجم غير واضح المعالم وغير معروف تماماً- لأن الفلسفة الشرقية وطبيعتها ووجودها السابق مُستخلصة من معطيات الغنوصية نفسها ولم تنشأ بشكل مستقل. من ناحية ثانية اكتسب الموقف أرضية أكثر صلابة عندما تمّ الاعتراف

---

(١) الحقبة الهلنستية وهي فترة متأخرة من الحضارة الإغريقية التي ازدهرت في الفترة المسماة العصر الكلاسيكي، وتمتد منذ أوائل القرن الرابع قبل الميلاد وحتى موت الإسكندر المقدوني في ٣٢٣ ق.م. وفي هذه الفترة اعتبرت الثقافة الإغريقية في أوج عبقريتها وعظمتها الفكرية والعلمية والفلسفية، وهي بخلاف الهلنستية التي تعتبر هي ثقافة مركبة من عناصر يونانية وشرقية حمل فيها الإغريقيون إلى الشرق الفلسفة ولقح فيها الشرقيون حضارة اليونان بروحانية الشرق وعادته وعلومه. (م)

بالسمةِ الميثولوجية ، بدلاً من السمةِ الفلسفية ، فيما كان يُعتقد أنه شرقي في الغنوصيةِ ، وذلك حين تمّ تجاوز البحث عن الفلسفة السرية. ومن الصحيح إجمالاً القول بأنه لليوم ، هناك مراوحة بين "اليونانية" و"المشرقية" من حيث الأهمية وذلك على خلفية اعتبار الوجه العقلاني أو اللاعقلاني للظاهرة حاسمًا ، سواء من الناحية الفلسفية أو الميثولوجية. إن ذروة الأطروحة اليونانية والعقلانية تتجلى بنهاية القرن التاسع عشر في صيغة فون هارناخ[١] الشهيرة القائلة بأن الغنوصية هي "تَهَلْيُن[٢] حاد للمسيحية".

في هذه الأثناء ، تغير المشهد العلمي بدخول الباحث الكلاسيكي والمستشرق إلى الميدان الذي كان مقتصراً على رجل الدين. أصبح البحث في الغنوصية جزءاً من الدراسة المستفيضة لكل تاريخ العصور القديمة المتأخرة[٣] ، وتضافرت فيها جهود مجموعة من الفروع المعرفية. هنا استطاع علم المستشرقين الأحدث عهداً تقديم المزيد المتجاوز لما كان بوسع الثيولوجيا والفيلولوجيا تقديمه. وأسهم المفهوم غير الواضح لفكرة "الشرقي" بعامة في إفساح المجال لمعرفة حقيقيّة بالعديد من التقاليد القومية مُختلطةً بثقافة العصر ؛ فمفهوم الهلينية نفسه تبدل نتيجة اندماج هذه التأثيرات المتباينة وذلك في صورتها اليونانية التي كانت سائدة آنفاً. أما بالنسبة للغنوصية ، بخاصة ، فإن التعرف على هذه المادة الميثولوجية الضخمة كالنصوص القبطية والمندائية وجه ضربةً قاصمة إلى الموقف «الفلسفي الإغريقي» ؛ لم يتعاف منها مطلقاً ، بالرغم من أنه لا يمكن التخلي عنه كلية بطبيعة الحال.

لقد صار التشخيص على علاقة وطيدة بعلم الأنساب ، ولهذا فتح هذا الميدان

---

(١) أدولف فون هارناخ Adolf von Harnack (١٨٥١ ـ ١٩٣٠) لاهوتي لوثري ألماني وأبرز مؤرخ للكنيسة.(م)

(٢) هلّين، هلسن Hellenize: جعل كأهل هلاس (أي بلاد اليونان). تلهسن: صار كأهل هلاس.(م)

(٣) العصور القديمة Late antiquity: العصور السابقة للقرون الوسطى (من القرن الثاني وحتى القرن الثامن الميلادي). (م)

على مصراعيه: تدريجياً ، أو في مجموعات متباينة ، وخضعت البنوات(الأنساب) الشرقية المختلفة التي تشير إليها جميع ألوان طيف المادة ؛ البابلية والمصرية والإيرانية للدراسة ، وذلك بهدف تحديد مبدأ «ما منشأ» و«ما» الغنوص. ونتيجة لذلك بدأت تتضح تدريجياً صورته التلفيقية[١]. استهدف المنحى الأخير في البحث عن سلالة نسب مهيمنة إعادة الغنوصية إلى اليهودية: وهو تصويب لا غنى عنه لتقصير سابق ، لكن بالنهاية فربما ليس بالأصلح للظاهرة الكلية التكاملية من التفسيرات الأخرى المنحازة وغير الصحيحة. وبالفعل ، بمقدار ما تذهب إليه شجرة النسب المستندة للأصول ، فإن التحقيقات حول التفاصيل طوال النصف الثاني من القرن التاسع عشر بدت متباينة وليست متقاربة ، وتتركنا مع صورة لغنوصية ؛ الطابع الواضح فيها ، كما يبدو ، هو غياب الشخصية الموحدة. ولكن أسهمت نفس هذه التحقيقات كذلك في تمدد تدريجي لنطاق هذه الظاهرة ليتجاوز مجموعة الهرطقات المسيحية المشمولة أصلاً بالاسم. وفي هذا التمدد الأكبر ، وأيضاً في التعقيد الأكبر ، صارت الغنوصية تبوح بالمزيد عن كامل الحضارة التي نهضت فيها ، وعن سماتها التلفيقية التي أثرت في كل شيء بها.

وانعكس كل من وفرة التفاصيل التاريخية وانشطار المبحث إلى بواعث (موتيفات) لمأثورات متباعدة بصورة واضحة في عمل فيلهيلم بوسيت[٢] عام١٩٠٧ (المشكلات الرئيسة في الغنوصية) Hauptprobleme der Gnosis (Principal Problems of Gnosticism) التي جسدت الخصائص الأساسية لمدرسة كاملة هيمنت على هذا الحقل لفترة طويلة. ولا يُعد العمل الحالي مُنقطعاً تمام الانقطاع عن

---

(١) التلفيقية Syncretism: التلفيق هو ان تجمع بتحكم بين المعاني والآراء المختلفة حتى تؤلف مذهباً واحداً. وهذه المعاني والآراء لاتبدو لك متفقة الا لعدم تعمقك في إدراك بواطنها. ومذهب التلفيق مقابل لمذهب التوفيق Eclectisme لأن مذهب التوفيق لايجمع من الآراء الا ما كانت وحدته مبنية على اساس معقول، اما مذهب التلفيق فلا يبالي بذلك، لأنه يقتصر على النظر في ظواهر الأشياء نظراً سطحياً. (م)

(٢) فيلهلم بوسيت Wilhelm Bousset (١٨٦٥ ـ ١٩٢٠) لاهوتي الماني وباحث انجيلي.

تلك الأرومة. وعندما اتجهت قبل عدة سنوات وبإشراف رودولف بُلتمان Rudolf Bultman لدارسة الغنوصية ، كان الحقل غنياً بحصيلة ركينة من فقه اللغة (فيلولوجيا) وبقطاف مذهل من المنهج الغنوصي. ولم أجرؤ على الإضافة لما سبق أو أستهدفه ، فهدفي مختلف بعض الشيء عن البحث السابق والمستمر ، فهو متمم له من الناحية الفلسفية: من أجل فهم الروح في حديثها عبر هذه الأصوات ، والاهتداء بها لإعادة تناغم واضح لمفرداتها وتعبيراتها المحيرة. ولوجود مثل هذه الروح الغنوصية ، وبالتالي جوهر الغنوصية ككل ، كان له تأثير صادم عند مواجهتي المبدئية للدليل ، وتعمق هذا التأثير بتزايد الألفة. صار استكشاف ذلك الجوهر وتأويله مسألة ، ليست ذات أهمية تاريخية فحسب لكونها تضيف بشكل ملموس إلى معرفتنا بمرحلة حيوية للناس في الغرب ، وإنما ذات أهمية فلسفية حَقّة ، لأنها تضعنا وجهاً لوجه مع واحدة من إجابات الجنس البشري الأكثر راديكالية التي تتعلق بورطته وبالتجليات التي لا يستطيع أن يولدّها سوى ذلك الموقف الراديكالي ، وهكذا يضيف لمعرفتنا الإنسانية بشكل عام.

ولقد نُشرت نتائج هذه الدراسات المطولة باللغة الألمانية تحت عنوان Gnosis und spätantiker Geist ، وظهر منها المجلد الأول سنة ١٩٣٤ ، أما الثاني -وبسبب ظروف ذلك الوقت- فلم يظهر إلا في سنة ١٩٤٥ ، والمجلد الثالث ، وهو الختامي ، لم يحن وقت نشره بعد. وبينما يحتفظ المجلد الحالي بوجهة نظر العمل الأوسع ويؤكد العديد من حججه ، فإنه يختلف في الرؤية والتنظيم وفي الغاية الأدبية. ويعود ذلك ، ضمن أسباب أخرى ، إلى تقيده بالمنطقة التي تمّ التوافق على تسميتها "الغنوصية" وإحجامه عن الاندفاع في أرض أوسع وأكثر جدلية حيث العمل الآخر ، بتمديد المعنى ، يسعى للكشف عن وجود "مبدأ غنوصي" متحول في تجليات مختلفة تمام الاختلاف عن سابقاتها(كما في أنظمة أوريجين وأفلوطين). وليس هذا التضييق على المجال نتيجة تغيير في الرؤية ، ولكنه كان مقصوداً بالنظر لنوع الكتاب. كذلك ففي هذه المعالجة تمّ استبعاد الكثير من الإسهاب الفلسفي الأكثر صعوبة بلغته الاصطلاحية ، والتي سببت الكثير من التذمر تجاه المجلدات الألمانية ، لأنها تسعى للوصول إلى القارئ المثقف إضافة إلى

المتخصص. كما تمّ ، ولنفس السبب ، استبعاد المناقشات والمجادلات العلمية (فيما عدا بعض الهوامش). من جانب آخر ، فإن المجلد الحالي يتجاوز في بعض النواحي التقديم السابق بترجمة بعض النصوص ترجمة كاملة ، كما في الشروحات الموسعة لـ "ترنيمة اللؤلؤة" وبوامندريس[1] ؛ وصار من الممكن تضمين مادة جديدة مستمدة من المكتشفات الجديدة. وعلى الرغم من أنه كتاب مؤلف وليس ترجمة ، فلا مفر من أنه يستنسخ ، مع شيء من إعادة صياغة ، أجزاء معينة من العمل الألماني.

تمت ترجمة جميع المصادر إلى اللغة الإنجليزية. كذلك قمت بالترجمة من اليونانية واللاتينية ، ما لم يُذكر خلاف ذلك ، بالإضافة لترجمة النصوص المندائية إلى الإنجليزية ؛ عن ترجمة ليدزبارسكي الألمانية ، كما اعتمدت أسلوباً مشابهاً مع النصوص القبطية والسريانية والفارسية وغيرها ، فأينما وجدتُ ترجمة بواحدة من اللغات الحديثة ، بخلاف الإنجليزية (غالباً الألمانية أوالفرنسية ، كما هو الحال مع الكثير من المواد القبطية) ، قمت بترجمتها إلى الإنجليزية ؛ أما في حال وجود عدّة ترجمات (كما هو الحال مع الكثير من مادة المانوية- الشرقية و"ترنيمة اللؤلؤة") ، فبعد الاطلاع على ملخصها أستقر على اختيار نسخة واحدة أتصورها الأفضل بالنسبة لي.

وإنني لأتقدم بالشكر والامتنان لناشريَّ الألمانيّين فاندينهويخ وروبريخت في غوتنغن ، اللذين ، عند مرحلة دقيقة للغاية تتعلق بمعالجة الموضوع في وقت سابق ، تركا لي كامل الحرية للاعتماد على حكمي وحسن تقديري. كذلك كامل امتناني للباحثة والشاعرة الآنسة جاي ماكفرسون من كلية فكتوريا ، تورونتو ، التي بأناة كبيرة وبراعة لغوية لا تخطئ ، عن طريق الملاحظة ، والاستحسان ، أو الاعتراض طيلة تأليف هذا الكتاب ، أعانتني في صياغة أفكاري باللغة الإنجليزية بدون أن تفرض عليّ أسلوباً لا يخصني.

المؤلف

---

(١) بوامندريس Poimandres (راعي الإنسان): العقل الأسمى (انظر لويس مينار، هرمس المثلث العظمة، ترجمة عبد الهادي عباس). (م)

مقدمة
الشرق والغرب في الهلنستية

يجب أن يبدأ أي وصف للعصر الهلنستي بالإسكندر الأكبر، حيث أن إخضاعه للشرق(٣٤٣ ـ ٣٢٣ ق. م) يُعد بمثابة نقطة تحول في تاريخ العالم القديم. وبفعل ظروف تلك الفترة نشأت وحدة ثقافية تجاوزت ما سبقها. وقُدر لتلك الوحدة الاستمرار لألف سنة تقريباً إلى أن قضت عليها الفتوحات الإسلامية. وهكذا يتجلى أن الحقيقة التاريخية الجديدة التي استهدفها الإسكندر وسعى لتحقيقها؛ هي الاتحاد ما بين الغرب والشرق. و«الغرب» هنا يعني العالم اليوناني المتمركز حول بحر إيجة، أما «الشرق» فهو أرض الحضارات الشرقية القديمة الممتدة من مصر حتى حدود الهند. وبالرغم من أن التكوين السياسي الذي ابتدعه الإسكندر قد تفكك بوفاته، فلقد استمر تلاقح الثقافات بلا توقف عبر القرون اللاحقة، سواء بوصفها عمليات اندماج إقليمية ضمن الممالك المستقلة التابعة للـ«ديادوتشي»[1] أو ببزوغ الهلنستية فوق القومية كثقافة مشتركة بينها جميعاً. وعندما قامت روما، في نهاية المطاف، بحل الكيانات المختلفة سياسياً في المنطقة، وجعلتها تابعة للإمبراطورية، فإنها بذلك منحت هيئة لذلك التجانس الذي سادَ بالفعل لمدة طويلة، بصرف النظر عن حدود تلك الممالك.

في الإطار الجغرافي الأكبر للإمبراطورية الرومانية اتخذ كل من مصطلحي الـ«شرق» والـ«غرب» معنيين جديدين، فصار الـ«شرق» يعني اليونان والـ«غرب» يعني النصف اللاتيني من العالم الروماني. ومهما يكن؛ فقد ضمّ النصف اليوناني كل

---

(١) الديادوتشي Diadochi: القادة خلفاء الإسكندر. (م)

العالم الهلنستي والذي صارت اليونان، حقيقةً، جزءاً صغيراً منه؛ أي أنه ضمّ كل ذلك القسم من إرث الإسكندر الذي لم يسقط ثانية في قبضة "البرابرة"[1]. كذلك فإن الشرق، وِفق منظور الإمبراطورية الموسع، تكوّن من توليفة صنفناها في البداية بالغرب الهليني والشرق الآسيوي. وفي ظل الانقسام الراهن لروما من زمن ثيودوسيوس[2] إلى إمبراطورية شرقية وأخرى غربية، يخرج الوضع الثقافي بتعريف سياسي نهائي: في النهاية يشكل النصف الشرقي الموحد من العالم تحت حكم بيزنطة (القسطنطينية) الإمبراطورية اليونانية التي تخيلها الإسكندر، وتكفلت الهيلينية بتحقيقها، حتى وإن قامت النهضة الفارسية، فيما وراء الفرات، بتقليص مجالها الجغرافي.

إن الانقسام المماثل في المسيحية إلى كنيسة لاتينية وأخرى يونانية إنما يعكس ويؤيد نفس الموقف الثقافي في عالم الدوغما(العقيدة) الدينية. لقد كانت هذه الوحدة المكانية - الثقافية التي ابتدعها الإسكندر وتحققت تباعاً كممالك تابعة لـ«ديادوتشي»، وكأقاليم شرقية تابعة لروما وكإمبراطورية بيزنطية، وفي ذات الوقت ككنيسة يونانية، بمثابة وحدة مترابطة ببعضها البعض ضمن التوليفة/التركيبة الهلنستية- الشرقية، التي وفرت البيئة لهذه الحركات الروحية التي يهتم بها هذا الكتاب. وفي هذا الفصل الافتتاحي، شعرنا أنه يجب علينا إدراج خلفياتها بإلقاء مزيد من الضوء على الهلينية بعامة، وتوضيح بعض جوانب مُكَونيها اليوناني والآسيوي من جهة، ومن جهة أخرى كيفية التقائهما، وتزاوجهما، وكذلك الموضوع المشترك بينهما.

---

(١) الشعوب والقبائل غير اليونانية وفقاً للمفاهيم التي كانت سائدة اثناء الإمبراطورية اليونانية. (م)

(٢) الإمبراطور ثيوذوسيوس الكبير ثيودوسيوس الأول (٣٩٥- ٣٤٧ م) آخر إمبراطور للإمبراطورية الرومانية الموحدة حيث انقسمت الإمبراطورية الرومانية إلى شطرين بعد وفاته. (م)

(أ) دور الغرب

ما هي الأحوال والظروف التاريخية للتطور الذي تطرقنا إليه؟

لقد أسهم كلا الطرفين في التهيئة للإتحاد الذي استهلته فتوحات الإسكندر. فقد سار كل من الشرق والغرب مُسبقاً نحو الدرجة القصوى من الاتحاد ضمن عالمه الخاص، وقد بدا ذلك واضحاً في المفردات السياسية: توحد الشرق تحت الحكم الفارسي، والعالم اليوناني تحت الهيمنة المقدونية. وبالتالي كان إخضاع المقدوني (الإسكندر) للأمة الفارسية حدثاً شمل كامل «الغرب» و«الشرق» كذلك. ولم تقصّر التطورات الثقافية في تهيئة كلا الطرفين، ولو بطريقة مختلفة تمام الاختلاف، للأدوار التي كان مقدرًا أن يقوما بها ضمن التوليفة الجديدة. وبإمكان الثقافات أن تمتزج بأحسن صورة حين يتحرر فكر كل منها ويصبح طليقاً بدرجة كافية من شروط إقليمية، واجتماعية وقومية معينة، حتى تأخذ على عاتقها درجة من المصداقية العامة لكي تكون قابلة للانتقال والتبادل. ولم تعد ملزمة بمثل هذه الحقائق التاريخية الخاصة لكون الدويلات الأثينية (نسبة إلى أثينا)، أو المجتمع الشرقي المنغلق، كادت أن تعبر إلى صيغة أكثر حرية لمبادئ مجردة يمكن عندها الزعم بأنها تسري على البشرية كلها، تلك التي يمكن تعلمها، ومناصرتها بالحجة، وتساجل غيرها ضمن إطار المناقشات العقلانية.

الحضارة اليونانية عشية فتوحات الإسكندر

عندما ظهر الإسكندر كانت اليونان قد وصلت، سواء فعليًا أو وفقًا لإدراكها الذاتي، إلى هذه المرحلة من النضج الكوزموبوليتاني، وكان ذلك هو الشرط الأساسي الإيجابي لنجاحها، الذي ضارعه الشرط السلبي على الجانب الشرقي. فطوال أكثر من قرن، أفضى كل تطور الثقافة اليونانية بهذا الاتجاه. إن المُثل العليا التي نادى بها بندار[1] لم يكن بالإمكان تطعيمها بسهولة على بلاط نبوخذنصر أو

(١) بندار Pindar أو پندار وس باليونانية: هو شاعر غنائي يوناني ولد على الأرجح في ٥٢٢ ق.م. في قرية في بئوتيا، ويعتبر من أعظم الشعراء الذين عرفتهم اليونان. وكان ينادي بأن الروح البشرية من أصل إلهي وأن مآلها إلهي. وقد وصف يوم الحساب، والجنة، والنار وصفاً يعد من اقدم أوصافها. (م)

ارتحشستا[1] وبيروقراطيات مملكتيهما. فمنذ هيرودوت، "أبو التاريخ" (القرن الخامس ق.م)، اهتم حب المعرفة اليوناني بعادات وآراء "البرابرة"؛ ولكن المنهج الهيليني صُممّ وكُيّف ليناسب اليونانيين وحدهم، ومنهم أولئك الأحرار والمواطنون الكاملون ليس إلا. أما المُثل الأخلاقية والسياسية، وحتى فكرة المعرفة، فكانت مرتبطة بظروف اجتماعية معلومة ولم يُزعم أنها تسري على الناس عامة. وفعلياً، فإن مفهوم "البشر بعامة"، ولأغراض واقعية، لم يحظ بما يستحقه. من ناحية أُخرى فإن التفكير الفلسفي وتطور الحضارة المدينية في القرن الذي سبق الإسكندر، قد أدى تدريجيًا إلى بزوغه وصياغته صياغة واضحة.

لقد وضع التنوير السَفسطائي للقرن الخامس الفرد في مواجهة الدولة ومعاييرها، ومن أجل فهم معارضة الطبيعة والقانون فقد تمت تعرية الأخير، لأنه يستند إلى العُرف وحده نظراً لقداسته العتيقة: فالمعايير الأخلاقية والسياسية نسبية؛ في مقابل اعتراضها التشكيكي. ولم يتوسل الرد السقراطي - الأفلاطوني بالعرف، بل بالمعرفة الفكرية للمُدرك، أي بالنظرية العقلانية؛ والمذهب العقلاني الذي يحمل في طياته بذرة العولمة. وبشر الكلبيون[2] بإعادة النظر بمعايير السلوك الحالية، وبالاكتفاء الذاتي للفرد العادي وعدم الاكتراث بقيّم المجتمع التقليدية، مثل حُب الوطن وكذلك التخلص من كل تعصب. وأدى الانهيار الداخلي لدويلات المدن القديمة مع فقدانها لاستقلالها الخارجي إلى إضعاف مفهوم ثقافاتها الخاصويّ، بينما رسخَ الوعي وما فيه من شرعية روحية عامة. وباختصار، فإن فكرة الثقافة الإغريقية في زمن الإسكندر قد تطورت إلى درجة بات من الممكن معها القول بأن من كان يونانياً ليس بالولادة وإنما بالتثقيف، وعليه فمن ولد "بربرياً" يمكن أن يصبح يونانياً حقيقياً.

قاد تعظيم العقل، باعتباره الجزء الأسمى في الإنسان، إلى اكتشاف الإنسان

---

(١) ارتحشستا الأول: ملك فارسي اخميني حكم من حوالي ٤٦٥ ق.م. إلى حوالي ٤٢٥ ق.م. (م)

(٢) الكلبي Cynic: واحد من مجموعة فلاسفة يونان آمنوا بأن الفضيلة هي الخير الأوحد، وبأن جوهرها هو ضبط النفس. (م)

ذاته، بالإضافة إلى تصور النهج اليوناني كحضارة إنسانية شاملة. وكانت آخر خطوة تمّ اتخاذها في هذا السبيل، عندما ذهب الرواقيون[1] لاحقاً إلى أن الحرية، ذلك الجزء الأكثر صلاحاً في الأخلاق اليونانية، هي طبيعة داخلية بحتة غير خاضعة للظروف الخارجية، ولهذا يمكن للحرية الحقيقية أن تكون في عبد ما إذا كان عاقلاً. وهذا ما كان، فكل ما هو يوناني عبارة عن سلوك وخاصية عقلية؛ المشاركة فيها مفتوحة لكل موضوع عقلاني، أي لكل إنسان. وهكذا لم تعد النظرية السائدة تضع الإنسان في المقام الأول كأساس للمدينة، كما فعل كل من أفلاطون وأرسطو، إنما كأساس لذلك الكوزموس(الكون) الذي نجده أحيانًا يُدعى بـ"مدينة الجميع الحقيقية والعظيمة". فأن يصبح المرء مواطناً صالحاً في هذا الكون، مواطنًا كوزموبوليتاني، هو المطمح الأخلاقي للإنسان بعامة؛ وتأتي أحقيته بهذه المواطنة من امتلاكه لـ«لوغوس»[2]، أو العقل، وليس سواه؛ أي الجوهر الذي يميزه كإنسان ويضعه في علاقة مباشرة مع الجوهر نفسه الذي يتحكم بالكون. ولقد وصلت هذه الأيدلوجية العالمية إلى النضج الكامل في عهد الإمبراطورية الرومانية؛ ولكن في كل الملامح الأساسية، كانت المرحلة العولمية للفكر اليوناني موجودة في زمن الإسكندر. وكان هذا التحول في الفكر الجمعي هو ما ألهم مشروعه الذي تعزز بقوة نتيجة لنجاحه.

الكوزموبوليتاينية والاستعمار اليوناني

وقد بلغ من الاتساع الداخلي للروح أن حملها الإسكندر إلى أصقاع العالم الخارجية، فصارت اليونان في كل مكان، منذ ذلك الحين فصاعدًا، وازدهرت الحياة المدنية بمؤسساتها وهيئاتها على غرار النمط اليوناني. وصار بوسع الشعوب المحلية دخول هذه الحياة بحقوق متساوية عن طريق الاندماج(الاستيعاب) الثقافي واللغوي. ويشير هذا إلى اختلاف مهم عن الطريقة القديمة التي استعمرت بها اليونان ساحل

---

(١) الرواقية Stoicism: مذهب فلسفي انشاه زينون(٣٠٠ ق.م). (م)

(٢) اللوغوس Logos: (أ)العقل، المبدا العقلاني في الكون حسب الفلسفة اليونانية القديمة (ب)كلمة الله؛ المسيح. (م)

البحر المتوسط ، حيث أقامت مستعمرات يونانية خالصة على أطراف المناطق النائية ، براغيل[١]" ، العظيمة للـ "البرابرة". ولم تتخيل(اليونان) حدوث اندماج ما بين المستعمرين والسكان المحليين. إن الاستعمار الذي سار على خطى الإسكندر ، سعى منذ البداية ، كجزء من منهجه الخاص ، إلى تعايش(تكافل) جديد كلياً ، تعايش وإن كان بادياً تماماً للعيان أنه هلننة واضحة للشرق ، فقد احتاج إلى تبادلية معينة للمنافع من أجل نجاحه. وفي المجال الجيوسياسي الجديد ، لم يعد العنصر اليوناني يتشبث بالتواصل الجغرافي مع البلد الأم ، وبما كان يُعرف إجمالاً ، حتى تلك اللحظة ، بالعالم اليوناني ، بل انتشر بعيداً داخل الأصقاع القارية للإمبراطورية اليونانية. وخلافاً للمستعمرات السابقة ، فإن المدن التي تأسست على هذا النحو لم تكن مدناً وليدة لحواضر مستقلة ، ولكنها كانت تتغذى من ذخيرة الأمة اليونانية الكوزموبوليتانية. ولم تكن العلاقة الرئيسة بين تلك المدن ببعضها البعض وبالمدينة الأم البعيدة ، ولكن تصرفت كل منها كمركز تبلوّر ضمن بيئاتها الخاصة ؛ أي بعلاقتها مع جيرانها أهل البلاد الأصليين. وقبل كل شيء ، فهذه المدن لم تعد دول ذات سيادة ، ولكن أجزاء تابعة لممالك تُدار مركزياً. وأسهم هذا في تبدل علاقة السكان مع الكُل السياسي. وجعلت دويلات المدن التقليدية(الكلاسيكية) المواطن يرتبط بمصالحها لحد التماهي بينها وبين مصالحه ، بينما يدير شئونه من خلال قوانين المدينة. لم تدعو لأنظمة الملكية اليونانية الكبيرة ، أو تسمح ، بمثل هذا التعريف الشخصي الوثيق. وبما أن هذه الأنظمة لم تفرض أية مطالب معنوية على رعاياها ، فلقد فصل الفرد نفسه عما يتعلق بها. وكشخص«عادي»(منزلة بالكاد كان مسموحاً بها في العالم الهليني آنذاك) وجد إشباعاً لحاجاته الاجتماعية في جمعيات طوعية منظمة ؛ نشأت على وحدة الأفكار والدين والمهنة. تألفت أنوية المدن التي شُيدّت حديثاً عادة من المواطنين الإغريق ؛ لكن منذ البداية كان اشتمال السكان الأصليين بالدمج جزءاً من الغاية ومن ضمن الميثاق الذي وفقاً له ظهرت كل هذه المدن للوجود. وقد تحولت مثل هذه التجمعات

---

(١) براغيل hinterland = أراضي من البلد في الداخل خلف السواحل (ق. المغني الأكبر). (م)

للسكان الأصليين، في الكثير من الحالات، إلى سكان مدن للمرة الأولى، وإلى شعوب مدينية منظمة لها إدارة ذاتية وفقاً للطريقة اليونانية. وتجلى مدى إدراك الإسكندر لسياسته المتعلقة بالاندماج ما بين الأطراف العرقية في احتفال سوسة الشهير؛ حين قام، امتثالاً لرغباته، عشرة آلاف من الضباط والرجال المقدونيين باتخاذ زوجات فارسيات.

هلننة الشرق

ولا بُد أن القدرة الاستيعابية لوجود مثل هذه المدينة الهلينية كانت هائلة للغاية. فقد مرّ المواطنون غير الإغريق، من خلال مشاركتهم في مؤسساتها وفي أسلوب حياتها، بعملية هلننة سريعة، بدت واضحة في تبنيهم للغة اليونانية: هذا بالرغم من حقيقة أن غير الإغريق كانوا على الأرجح متفوقين عدديا ًعلى المولودين من أصول إغريقية ومقدونية منذ البداية. ومن الممكن تفسير النمو الكبير اللاحق لبعض من هذه المدن مثل الأسكندرية وأنطاكيا بأنه نتيجة لتدفق مطرد للشعوب الشرقية الأصلية، دون تغيير للسمة الهيلينية للمجتمعات. وبالتبعية، قامت المدن الشرقية، حتى الصغيرة منها، في المملكة السلوقية وفي سوريا وآسيا الصغرى بتحويل أنفسها إلى مدن ذات نمط يوناني باعتماد الدساتير النقابية وإدخال قاعات للألعاب الرياضية والمؤسسات النموذجية الأخرى، وتقبلت من الحكومة المركزية الدستور الذي يضمن حقوق وواجبات هكذا مدن. كان هذا النوع من إعادة الترسيخ، بمثابة الدليل على تقدم الهلننة، وبالوقت نفسه عاملاً يضيف لها زخماً. إضافة إلى المدن، فإن الإدارة الناطقة بالإغريقية للأنظمة الملكية كانت بلا ريب عاملاً مهلنناً أيضاً.

إن الدعوة المقترحة في صياغة الدستور بأن الفرد يكون يونانياً، ليس بالولادة، وإنما بالثقافة، استقبلها بلهفة القطاع الأكثر استجابة من أبناء الشرق المحتل. وبالفعل وجدنا في الجيل الذي خلف أرسطو ناشطين حتى في معاقل الحكمة اليونانية، ومن بينهم زينو بن مناسياس(أو: مَناسيح) مؤسس المدرسة الرواقية، على سبيل المثال، فقد كان من أصل فينيقي قبرصي، وتعلم اليونانية كلغة متبناة، وطوال حياته المهنية

الطويلة في مجال التدريس بأثينا ، ظلت لكنته واضحة. منذ ذلك الحين وحتى نهاية العصور القديمة ، أنتج الشرق الهلنستي تياراً مستمراً من رجال ، غالباً من أصول سامية ، بأسماء يونانية وباستخدام اللغة اليونانية وروحها ، ساهموا في تلك الحضارة المهيمنة. لقد استمرت المراكز القديمة لمنطقة إيجة قائمة ، لكن مركز جذب الثقافة اليونانية ، التي هي الآن الثقافة العالمية ، قد انتقل إلى المناطق الجديدة. وكانت المدن الهلنستية بمثابة المنابت الخصبة لها ، وتميزت منها الإسكندرية في مصر. وبأسماء صارت يونانية ، بات من الصعب تحديد هوية الكاتب فيما إذا كان من أفاميا أو بيبلوس(جبيل) في سوريا ، أو من غدارا(أم قيس) عبر الأردن ، أو كان أصله يونانياً أو سامياً ؛ ففي بوتقات الهلنستية هذه يصبح السؤال خارج عن السياق ، لأن عنصراً ثالثاً قد برز للوجود.

في المدن اليونانية التي تأسست حديثاً ، جاءت نتيجة الاندماج يونانية من البداية. أما في الأماكن الأخرى ، كانت العملية متدرجة واستمرت إلى فترة العصور القديمة المتأخرة[1]: وكان تحول الناس إلى الهلينية مثل تغيير المرء لحزبه أو عقيدته ، واستمر هذا الأمر وصولاً لفترة كانت فيها حركات إحياء اللغات والآداب الوطنية على أشدها. إن المثال الأول ، الذي يتضمن مفارقة تاريخية ، على مثل هذا الوضع نصت عليه الأحداث الشائعة لفترة المكابيين التي وقعت في فلسطين خلال القرن الثاني قبل الميلاد. وحتى وقت متأخر مثل القرن الثالث الميلادي ، أي بعد خمسمائة سنة من الحضارة الهلينستية ، نرصد مواطناً من مدينة صور القديمة هو مَلاخوس بن مَلاخوس[2] يصبح كاتباً فلسفياً يونانياً مرموقاً ، وإذا بأصدقائه اليونانيين يبدلون (أو هو سمح لهم بإبدال) اسمه ذا الأصول السامية إلى «باسيليوس» أولاً ومن ثمّ إلى «بورفيريوس»[3] ، وبذلك كان يجاهر رمزياً بتأييده للقضية الهلينية إضافة إلى جذوره

---

(١) العصور القديمة المتأخرة late antiquity: الفترة من القرن الثالث وحتى القرن السابع الميلادي.(م)

(٢) ملاخوس: تعني ملك.

(٣) Porphyrius: تعني الذي يرتدي الأرجواني.

الفينيقية. النقطة المثيرة للاهتمام في هذه الحالة أنه في الوقت ذاته كانت الحركة المضادة تحشد زخمها في موطنه ، فلقد ارتبط تكوين الأدب السرياني الدارج بأسماء مثل برديصان وماني وإفرايم. وكانت هذه الحركة ونظيراتها في كل مكان جزءاً من نهضة شعبية جديدة للأديان ، الأمر الذي أجبر الهلينية على التصدي لها والدفاع عن نفسها.

الهلنستية اللاحقة : التحول من الثقافة العلمانية إلى الثقافة الدينية

مع الوضع الذي ذُكر تواً مرّ مفهوم الهلنستية بتغيير له دلالته. ففي العصور القديمة المتأخرة أعقب كونية القرون الهلينية الأولى بلا منازع عصر جديد من المفاضلة يعتمد بالأساس على مسائل روحية ، إضافة إلى أنه كان ذو صبغة قومية وإقليمية وكذلك لغوية. وتأثرت الثقافة العلمانية الشائعة تأثيراً متزايداً باستقطاب روحي وفقاً للمفهوم الديني ، أدى في النهاية إلى تفكك وحدتها السابقة وتحولها إلى معسكرات استثنائية منفصلة. وفي ظِل هذه الظروف الجديدة صار استخدام كلمة "اليوناني" كشعار في خضم عالم قد تهلنن بالكامل فعلياً ؛ يدرك أن هناك قضية محاصرة من خصومه المسيحيين أو الغنوصيين ، على الرغم من أنهم لغة ومظهراً أدبياً كانوا جزءاً من البيئة اليونانية. وعلى هذه الأرضية المشتركة كادت الهلينية أن تصبح صنواً للمحافظة ، وتبلورت إلى عقيدة من الممكن تعريفها ، وفيها تمّ تصنيف ، لآخر مرة ، كل مأثور العصور القديمة[1] الوثني ، والديني ، والفلسفي. وعاش أتباعها ، وأيضاً خصومها ، في كل مكان ، بحيث امتدت ساحة المعركة لتشمل كل العالم المتحضر. ولكن تصاعد المد الديني غمر الفكر "اليوناني" نفسه ومسخ شخصيته ؛ فتحولت الثقافة الهلينية العلمانية إلى ما يوصف بالثقافة الدينية الوثنية ، سواء كدفاع عن النفس ضد المسيحية أو لضرورة روحانية(داخلية). ويعني هذا أن الهلينية في حقبة انتشار الدين العالمي تحولت إلى عقيدة طائفية. وبهذه الطريقة تصوّر أفلوطين والأكثر

---

(١) العصور القديمة antiquity: اي فترة سبقت العصور الوسطى. (م)

منه جوليان الحواري/الرسول قضيتهم اليونانية ، أي الوثنية ، التي أسست لها في الأفلاطونية الحديثة كنيسة من نوع ما بمعتقد وعلم لاهوت تبريري خاص بها. فقد أُجبرت الهلينية المحكوم عليها أن تكون قضية معزولة في موطنها الأصلي. وخلال فترة انحطاطها هذه كان مفهوم الهلينية يتوسع وينحسر في آنٍ معاً. فقد توسع إلى حد أنه في تمكنّه(استحكامه) الأخير ، دخلت ابتكارات شرقية بحتة مثل الأديان المثروية والأتيسية[1] ضمن التراث الهلنستي الذي توجب الدفاع عنه ؛ أما الانحسار فيتعلق بأن القضية برمتها صارت قضية حزب ، وشيئاً فشيئاً صارت قضية حزب أقلية. بيد أننا قلنا إن الصراع برمته قد تمّ في الإطار اليوناني ، أي ضمن بنية الثقافة واللغة اليونانية المعنية. فمن الواضح في هذه القضية أن المنتصر والوارث الشرعي في هذا الصراع هو كنيسة الشرق المسيحية التي هي كنيسة يونانية بالدرجة الأولى: لقد انتصر عمل الإسكندر الأكبر حتى في ظِل اندحار الروح الكلاسيكية.

المراحل الأربعة للثقافة اليونانية

يمكننا وفقاً لذلك أن نميز أربعة مراحل تاريخية للثقافة الإغريقية:

(١) ما قبل الإسكندر ، المرحلة الكلاسيكية كثقافة وطنية.

(٢) ما بعد الإسكندر ، الهلينية كثقافة علمانية كوزموبوليتانية.

(٣) الهلينية المتأخرة متمثلة في ثقافة الأديان الوثنية.

(٤) البيزنطية كثقافة يونانية مسيحية.

في الغالب ، من الممكن تفسير الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية بوصفه تطوراً يونانياً مستقلًا بذاته.

وفي المرحلة الثانية(٣٠٠ ق. م. وإلى القرن الأول الميلادي) ، كانت الروح اليونانية تمثلها مدارس الفلسفة العظيمة المنافسة مثل الأكاديمية والأبيقورية وقبل كل شيء

---

(١) نسبة إلى الإله اتيس Attis الذي كان عشيقاً لسبيل Cybele في الميثولوجيا الفريجية واليونانية. (م)

الرواقية ، فيما كانت التوليفة اليونانية الشرقية مستمرة في تقدمها. وكان الانتقال من هذه المرحلة إلى المرحلة الثالثة المتمثلة في الإقبال على ديانة الحضارات القديمة بوجه عام وعلى ديانة الفكر اليوناني كذلك ، بفعل قوى غير يونانية عميقة نشأت في الشرق ودخلت التاريخ بوصفها عوامل جديدة.

بين عهد الثقافة العلمانية الهلينية وآخر موقع دفاعي للهلينية المتأخرة ، هناك ثلاثة قرون من الحركات الروحية الثورية التي أثَّرت هذا التحول ومن بينها الغنوصية التي تحتل مكانة بارزة ، وسنتطرق إليها لاحقاً.

(ب) دور الشرق

ما قمنا به لغاية الآن هو دراسة دور الجانب اليوناني في مُركّب الغرب والشرق ، وعند القيام بذلك بدأنا من الشروط المسبقة الداخلية التي مكنت الثقافة الهلينية أن تصبح حضارة العالم عقب فتوحات الإسكندر. وبطبيعة الحال قابلت هذه الشروط المسبقة شروط مسبقة أخرى من الجانب الشرقي ، والتي توضح دور الشرق في التوليفة ؛ سلبيته الملموسة ، وانقياده واستعداده للاندماج. ولا يكفي الإخضاع العسكري والسياسي وحده لتوضيح مسار الأحداث ، كما تُظهِر المقارنة مع الفتوحات الأخرى لبلدان ذات ثقافات أسمى عبر التاريخ ، حيث غالباً ما يُذعن المنتصر ثقافياً للمهزوم. وربما يكون بوسعنا طرح سؤال عميق أو على الأقل بشكل جزئي ، فشيء مثل هذا لم يحدث في الحالة الهلينية ؛ لكن الواضح حقاً من البداية هو هيمنة الجانب اليوناني المطلقة ، ولقد حدد ذلك على الأقل شكل التعبير الثقافي المستقبلي. وعلى ذلك ، كيف كانت حالة العالم المشرقي عشية فتوحات الإسكندر لكي تبرر رضوخه لتمدد الثقافة اليونانية؟ وبأية صورة تمكنت القوى المشرقية المحلية من البقاء والاستمرار والتعبير عن نفسها في ظل الظروف الهلينية الجديدة؟ فمن الطبيعي أن هذا الشرق العظيم بكل حضاراته القديمة الشا مخة لم يكن ببساطة مجرد مادة ميتة في البنية اليونانية. إن الإجابة على كلا السؤالين المتعلقين بالظروف السابقة وبطبيعة البقاء والاستمرار ، أصعب بشكل لا يقارن فيما يتعلق الجانب الشرقي من مثيلاتها

عن الجانب اليوناني. وأسباب ذلك كالآتي:

في المقام الأول، فيما يخص الزمن الذي سبق الإسكندر، بينما هناك ثراء في المصادر اليونانية، نواجه ندرة شديدة في المصادر الشرقية، فيما عدا الكتابات اليهودية. إلا أن هذه الحقيقة السلبية، إذا جاز لنا أن نتخذها مؤشراً على العقم الأدبي، هي بحد ذاتها شهادة تاريخية تؤيد ما نستخلصه من المصادر اليونانية بشأن الحالة المعاصرة للأمم الشرقية. علاوة على ذلك، فإن هذا الشرق المترامي الأطراف، الذي توحد في الإمبراطورية الفارسية، كان بعيداً من أن يكون وحدة ثقافية على غرار العالم اليوناني. كانت اليونان هي نفسها في كل مكان؛ أما الشرق فيختلف من إقليم إلى آخر. وهكذا فإن الإجابة على السؤال المتعلق بالشروط الثقافية المسبقة سيكون من عدة أقسام وفقاً للكيانات الثقافية المعنية. هذه الحقيقة هي الأخرى تعقد مشكلة الهلننة ذاتها فيما يتعلق بمكونها المشرقي. وحقًا، فإن غوستاف درويسن[1]، الذي استحدث لفظة "هلينية" للدلالة على توليفة "اليونان -المشرق" في فترة ما بعد الإسكندر، وصف اللفظة بقوله: في واقع الأمر، مثلما كانت هناك أنواع الهلينية المختلفة المنشأ، كانت هناك تجليات قومية متنوعة. لكن هذه العوامل المحلية في كثير من الحالات غير معروفة لنا بأشكالها الأصلية بالقدر الكافي. غير أن التجانس الكامل في التطور الهليني اللاحق يلمح إلى جانب من التشابه الكلي في المواقف. وفي واقع الأمر، إذا استثنينا مصر، يمكننا أن نتبيّن في الشرق ما قبل الهلينية بعض الميول التي تتعلق بالمذهب الخلاصي، وبدايات التلفيقية الروحية، التي يمكن أن تُفهم على أنها نظير المنحى الكوزموبوليتاني في العقلية اليونانية. وعن هذا الموضوع لدينا المزيد لنقوله. وأخيراً، فإن تفوق الحضارة الهيلينية الشاملة في الفترة التي أعقبت الإسكندر، كان بمثابة إشارة محددة إلى أنه إذا كان الشرق يطمح إلى التعبير

---

(١) يوهان جوستاف درويسن: Johann Gustav Droysen (١٨٠٨- نيه ١٨٨٤). مورخ الماني. ويعد كتابه عن تاريخ الإسكندر كتابًا رائدًا لمدرسة جديدة في التفكير التاريخ الألماني والذي عالج بمثالية سلطة من أطلق عليهم الرجال "العظماء".(م)

الأدبي ، فلابد أن يعبر عن نفسه باللغة والأسلوب اليونانيين. وتبعاً لذلك فإن الاعتراف بمثل حالات التعبير عن الذات هذه ، بوصفها أصوات الشرق ضمن وحدة الأدب اليوناني الكاملة ؛ يمثل لنا في أغلب الأوقات قضية تمييز دقيقة لا يمكن إثباتها بشكل صريح: بعبارة أخرى إن الوضع الذي خلقته الهلينية مُلتَبِس بحد ذاته. وسنتطرق لما تمثله هذه المعضلة المنهجية لاحقاً.

هذا جانب من الصعوبات التي واجهتها أثناء محاولاتي لتوضيح صورة النصف الشرقي من الحقيقة الثنائية التي ندعوها بالهلينية. ومع هذا فنحن قادرون على الوصول إلى فكرة عامة ، ولو تخمينية ، سوف نوضح باختصار ما هو ضروري منها لحاجتنا. في البداية سنقول بضعة كلمات عن العالم الشرقي عشية الفتح اليوناني توضّح سباته في بادئ الأمر وبطء نهضته فيما بعد.

الشرق عشية فتوحات الإسكندر

الفتور السياسي والركود الثقافي.

من الناحية السياسية فما أوجب هذه الحالة هو تتابع الإمبراطوريات الاستبدادية التي اجتاحت الشرق في القرون الغابرة. فوسائلها في الغزو والسيطرة كسرت العمود الفقري السياسي للتجمعات السكانية المحلية وطوعتها لأن تقبل دون اكتراث كل سيد جديد عندما تتغيَّر الإمبراطوريات. وهكذا كانت مصائر السلطة المركزية قدراً مسلماً به من قبل الشعوب المستعبدة التي تساق ضمن الغنائم. وما زالت رؤيا دانيال[1] حول الممالك الأربعة ، في وقت لاحق بكثير ، تعكس لا مُبالاة الشعوب الشرقية تجاه تعاقب القوى السياسية. ثمّ حدث أن المعارك الثلاثة التي حطمت عنفوان الجيش الفارسي ، سلمت للمنتصر إمبراطورية هائلة ذات شعوب لا تعد ولا تحصى ، والتي أُقصيت عن فكرة حرية الإرادة وتقرير المصير ، ولم تشعر بتوق لأن يكون لها يد في صنع القرار. أما المقاومة المحلية الوحيدة الجادة التي تصدت للإسكندر ، فكانت في كل من صور وغزة ،

(١) انظر سفر دانيال في العهد القديم. (م)

مما استوجب كبحها من خلال محاصراتها لفترات طويلة. لم يكن هذا الاستثناء من قبيل الصدفة: فالمدينية الفينيقية - وحالة غزة لربما كانت مشابهة - بالرغم من كونها مدينة تابعة لـ «الملك العظيم» ، فلقد كانت كياناً سياسياً ذا سيادة ، وجاهد مواطنوها من أجل قضيتهم أثناء المنافسة الفينيقية ـ اليونانية التي استمرت لزمن طويل لكي تكونا دولتين بحريتين قويتين. وقد واكب الفتور السياسي ركود ثقافي نابع عن أسباب مختلفة. فبالإضافة إلى المراكز القديمة للحضارة الشرقية التي قامت على نهري الفرات والنيل ، قبل الحقبة الفارسية ، كانت هناك أيضاً مراكز للسلطة السياسية ، وقد وصلت كل الحركة الفكرية ، بعد وجودها بعدة آلاف من السنين ، إلى حالة جمود تام ، ولم يتبق سوى تَبَلُّد التقاليد الهائل. لا يمكننا هنا الخوض في تفسيرات من شأنها أن تقودنا بعيداً عن مسارنا ؛ إنما نسجل الحقيقة ليس غير ، وهي في حالة مصر بشكل خاص حقيقة جلية تماماً. ومع ذلك بإمكاننا التنويه بأن الجمود الذي تجنح تكهناتنا الديناميكية للحط من شأنه بوصفه تحجراً ، يمكن أيضاً أن يُعتبر علامة على الكمال الذي أحرزه نظام حياة ، وهذا الرأي يمكن كذلك أن ينطبق على حالة مصر.

بالإضافة لما سبق ، فلقد دمرت سياسات التهجير التي اتبعها كل من الآشوريين والبابليين ، وإعادة توطين شعوب مغلوبة بأكملها ، أو بالأحرى طبقاتها الاجتماعية والثقافية الرائدة على وجه الدقة ، قوى النمو الثقافي في الكثير من الأصقاع خارج المراكز القديمة. وباغت هذا المصير في كثير من الحالات الشعوب حديثة العهد بالثقافة والتي مازال عليها أن تكشف عن إمكاناتها. وفي مقابل الإدارة الإمبراطورية التي تمّ اكتسابها ، تخلت القوة المركزية عن مصادر بعثها الكامنة لحد النضوب. ودون شك ، لدينا هنا أحد أسباب خمول المراكز القديمة التي تطرقنا إليها سابقاً: تحطيم القوى الوطنية والإقليمية الحيوية في كل مكان من المملكة ، لتصبح وكأنها قد أحاطت نفسها بصحراء ، وبهذا حرمت ، تحت هذه الظروف ، قمة القوة المنعزلة من جدوى أية تأثيرات مُجَدِدة تأتي من أسفل. ويوسع هذا أن يفسر جزئياً حالة الشلل التي يبدو أن الشرق قد انحدر إليها قَبْل الإسكندر ، وتمّ إنقاذه(الشرق) منها بواسطة التأثير المُنَشِّط للروح الهلينية.

بدايات الحركة التلفيقية الدينية

مع ذلك ، احتوى هذا الوضع الراهن بعض المواقف الإيجابية للدور الذي سيلعبه الشرق خلال العصر الهليني. ولم تكن عملية الاندماج سهلة لمجرد أن السلبية كانت سائدة ، وقوى المقاومة الواعية كانت غائبة ؛ حيث قُصد من ضعضعة جوانب الثقافات الأصلية بالذات ، إزاحة الكثير من العقبات التي تحول دون الاندماج في توليفة أوسع ، وهكذا صار بإمكان هذه العناصر الانضمام إلى الأرومة المشتركة. وبشكل خاص ، كان لعملية انتزاع شعوب بأكملها من جذورها وغرسها في مكان آخر تأثيران عظيمان. فمن ناحية ، رجح انسلاخ المضامين الثقافية عن تربتها المحلية ، وانغماسها في شكل انتقالي من التعاليم ، وصيرورتها اللاحقة ؛ أن تصبح متاحة كأسس لتبادل الأفكار حتى تتمكن الهلينية من استخدامها. ومن ناحية أخرى ، انحازت إلى تلفيقية قبل - هلينية ، بدمج آلهة وعقائد ذات أصول متباعدة للغاية ، تتطلع ثانية إلى خاصية مهمة من التطور الهليني التالي. ويقدم لنا التاريخ التوراتي أمثلة على كل من هاتين العمليتين. ونجد أقدم وصف لنشوء تلفيقية دينية عالمية في أحد نصوص الملوك الثاني ١٧: ٢٤-٤١ الخاص بتوطين السكان الجدد بواسطة الملك الآشوري في السامرة المُخليّة ، تلك الرواية المعروفة حول أصل طائفة السامريين التي يختمها بقوله:

"فكانوا يتقون الرب ويعبدون تماثيلهم وأيضاً بنوهم وبنو بنيهم ، فكما عمل آباؤهم هكذا هم عاملون إلى هذا اليوم".

وعلى المستوى العالمي قُيّد للتلفيقية الدينية في وقت لاحق أن تصبح السمة المميزة للهلينية: فنحن نشهد هنا ولادتها في الشرق نفسه.

بداية التجريد الثيولوجي في الدين اليهودي والبابلي والفارسي

والأكثر أهمية هو التطور الآخر الذي تطرقنا إليه ، أي تحوّل جوهر الثقافات المحلية إلى أيديولوجيات. ولنأخذ مثالاً آخر من التوراة ، فلقد أجبر النفي البابلي اليهود على تطوير ذلك الجانب من دينهم الذي فاقت شرعيته وسريانه الشروط والضوابط الفلسطينية الخاصة ، وليتصلوا للعقيدة التي استُخلصت بنقائها إلى بقية

المعتقدات الدينية في العالم أينما تمّ نفيهم. ولقد دلّ هذا على مجابهة الأفكار بالأفكار. ونجد هذا الموقف مجسداً تماماً في سفر إشعيا الثاني الذي أعلن أن المبدأ النقي للتوحيد هو أساس العالم، متحرراً بشكل محدد من القيود الفلسطينية في عبادة يهوه. وعليه فإن هذا الاجتثاث أدى إلى إتمام عملية قد بدأت بالفعل، وينطبق هذا على الأنبياء الأقدم عهداً.

على الرغم من تفرد الحالة اليهودية، يمكن رؤية بعض التشابهات مع هذه التطورات في مكان آخر من تفكك الشرق السياسي، أو يمكن الاستدلال عليها من المجرى الأخير للأحداث. فبعد الإطاحة ببابل بواسطة الفرس، لم تعد الديانة البابلية القديمة هي ديانة الدولة؛ ملحقة بالمركز السياسي ومقيدة بمهام الحكم. وكإحدى مؤسسات النظام الملكي، فلقد تمتعت بمركز رسمي معلوم، وهذا الارتباط بالنظام المحلي للسلطة العلمانية قد دعم دورها وقيده في الوقت نفسه. وقد انحسر كل هذا الدعم والتقييد مع فقدان الدولة. كان إعفاء الدين من وظيفته السياسية بمثابة عملية اقتلاع يمكن مقارنتها باقتلاع شعب إسرائيل من أرضه. وأجبر الخضوع والعقم السياسي في الإمبراطورية الفارسية الديانة البابلية أن تعتمد من الآن فصاعداً على محتواها الروحي فقط. فبعد أن فقدت صلتها بمؤسسات السلطة المحلية، ارتدت ثانية لسماتها «الثيولوجية» المتأصلة، والتي يجب أن تعاد صياغتها جوهرياً لكي تصمد بوجه النظم الدينية الأخرى التي انطلقت على نحو مماثل وتتنافس الآن على عقول البشر. وهكذا أدى الاقتلاع السياسي إلى تحرير الماهية الروحية. وبإخضاعه للتأمل، حظي المبدأ المروج له بحياة تخصه ونشر مضامينه التجريدية. ولنا أن نستجلي هنا أسلوب العمل لشريعة ما تاريخية مما يعيننا لفهم الكثير من التطورات الذهنية في العصور القديمة المتأخرة. وفي حالة الديانة البابلية، فإن نجاح هذه الحركة باتجاه التجريد ظاهر في صيغتها الأخيرة كما برزت بداخل نور الهلينية الكامل. وبتطوير من جانب واحد لخصائصها الفلكية الأصلية، تحولت العبادة القديمة إلى عقيدة تجريدية، النظام المُحكَم لعلم التنجيم. وبالاحتكام ببساطة إلى مضمونه الفكري، مُقدماً بصيغة يونانية، صار قوة مؤثرة في عالم الأفكار الهلينستي.

ولنأخذ مثالاً آخر بطريقة مماثلة ، فحين فكَّتِ المزدية(الزرادشتية) ، الديانة الفارسية القديمة ، ارتباطها مع إيران ؛ وطنها الأم. قامت الأمة الحاكمة ، الصغيرة عددياً ، بنقلها إلى كل البلدان ؛ من سوريا وحتى الهند ، لتجد نفسها بالفعل فيما يشبه الوضع الكوزموبوليتاني في خضم التعددية الدينية للإمبراطورية الفارسية. وبسقوط الإمبراطورية خسرت دعمها بالإضافة للهوان الناجم عن الخضوع لحكم الأجنبي ، ومنذئذ شاركت المِلل الأخرى أعباء ومزايا الدياسبورا(الشتات) أينما وجدت خارج بلاد فارس. هنا أيضاً ، من النواميس الوطنية الأقل شهرة ، تمّ استنباط مبدأ ميتافيزيقي لا لبس فيه ؛ تطور إلى نظام ذي أهمية فكرية عامة: نظام الثنوية الثيولوجية. وكان هذا المذهب الثنيوي في مضمونه العام أحد القوى العظيمة في التلفيقية الهلينستية للأفكار. وفي بلاد فارس نفسها ، كان رد الفعل الوطني ، الذي أدى لقيام الدولة الفرثية والساسانية على التوالي ، محضراً له ومصحوباً بإصلاح ديني أُجبر بدوره على تنظيم وتأكيد مضمون دين الأمة القديم ، وهي عملية تشبه في بعض الوجوه عملية خلق التلمود المعاصرة له. وهكذا في الوطن ، وفي الدياسبورا (الشتات اليهودي بعد الأسر البابلي) على حد سواء ، خلقت الظروف المتغيرة نتيجة مماثلة: نقل الدين التقليدي إلى نظام ثيولوجي تقارب خصائصه تلك الخاصة بالمذهب العقلاني.

ويمكننا الافتراض أن عمليات مماثلة قد حدثت في جميع أنحاء المشرق ، عمليات تمّ من خلالها تكييف المعتقدات الوطنية والمحلية في المقام الأول لتصبح عناصر مبادلة عالمية للمُثُل. كان الاتجاه العام لهذه العمليات صوب الدوغماتية ، بمعنى أن مبدأً ما قد استخلص من صُلب التقاليد ، وظهر للعيان في عقيدة متماسكة. وقد وَفّرَ النفوذ اليوناني اللوازم المُحفزة والعقلانية التي أدت إلى نضوج هذه العملية أينما وجدت ؛ ولكن مثلما حاولنا أن نوضح آنفاً إن الشرق نفسه قد اعتمدها فعلياً في حالات مهمة عشية الهلينية. والثلاثة أمثلة التي أوردناها تمّ اختيارها لغاية خاصة: التوحيد اليهودي ، وعلم التنجيم البابلي ، والثنيوية الإيرانية ، كانت على الأرجح القوى الروحية الثلاثة الرئيسة التي ساهم بها الشرق في البنية الهلينية ، وأثرت باطراد على مسارها اللاحق.

هذا ما كان من أمر ما أطلقنا عليه "الشروط المسبقة". لنتوقف ، إذا جاز لنا ، لتدوين حقيقة بأن أول حضارة كوزموبوليتانية معروفة في التاريخ ، وهي الهلنستية ، وفقاً لاعتبارنا ، قد تحققت نتيجة الكوارث التي لحقت بالمكونات الأصلية للثقافة المحلية. ولولا سقوط البلدان والأمم لما حدثت عملية الاستخلاص والمبادلة على هذا المستوى أصلاً. وهذا صحيح ، ولو بشكل أقل وضوحًا ، حتى للجانب اليوناني ، حيث الانحطاط السياسي لدويلة المدينة ، الأكثر تكثيفًا للتكوينات المتعينة ، قد وفر شرطاً مسبقاً سلبياً قابل للمقارنة. وقد كانت الظروف(الشروط) مختلفة تماماً في حالة مصر فقط التي أغفلناها في مبحثنا. وبشكل عام ، فمن آسيا ، شاركت تلك القوى ، سواء سامية كانت أم إيرانية ، التي أخرجت ذلك ؛ بشكل فعّال في التوليفة الهلينية وكذلك في التراث اليوناني ، لذلك يمكن أن نجعل مشهدنا مقتصراً على الظروف(الشروط) الآسيوية.

الشرق تحت الهلننة

بعد أن تناولنا الشروط المسبقة ، ينبغي أن نستعرض باختصار مصير الشرق تحت الإدارة الهلنستية الجديدة. أول شيء نلاحظه هو أن الشرق صار هامداً لعدة قرون ولم يعد مرئياً بسبب نور الهلنستية الطاغي. وبالنسبة لما أعقب القرن الأول الميلادي ، يمكننا أن ندعو هذه المرحلة الاستهلالية بفترة كمون العقل الشرقي. وتحدر من هذه الملاحظة انقسام العصر الهلنستي إلى فترتين بارزتين: فترة بزوغ الهيمنة اليونانية واحتجاب الشرق ، وفترة ردة فعل الشرق المولود من جديد الذي بدوره اندفع مظفراً بنوع من الهجوم الروحي المعاكس داخل الغرب وأعاد تشكيل الثقافة العالمية. نحن نتناول بالطبع الجريات الفكرية وليس السياسية. ووفقاً لهذا ، فإن هلننة الشرق سادت في الفترة الأولى ، ومشرقة الغرب سادت في الفترة الثانية ، وانتهت العملية الأخيرة بحدود سنة٣٠٠ ميلادية. وكانت نتيجة كلتا الفترتين توليفة انتقلت إلى القرون الوسطى.

احتجاب الشرق

يمكننا أن نوجز القول فيما يتعلق بالفترة الأولى ؛ فترة كل من مملكة السلوقيين ومملكة البطالمة ، والتي تميزت تميزاً خاصاً بازدهار الإسكندرية. أحرزت الهيلينية انتصاراً مؤزراً في كل أرجاء الشرق وأسست الثقافة العامة ، فتبنّى قواعدها الفكرية ومفرداتها كل من شاء المشاركة في الحياة الفكرية لتلك الفترة. ولم يعد مسموعاً سوى الصوت الإغريقي: كل القول الأدبي المتداول كان بلسانه. وعلى ضوء ما ذهبنا إليه حول دخول الشرق في تيار الحياة الفكرية اليونانية ، فإن صمت الشرق لا يمكن تأويله بوصفه قصوراً في الهمة الفكرية من جانب الأفراد: إذا كان لدى المرء ما يقوله فليس له أن يقوله إلا باليونانية ، ليس من حيث اللغة وحسب وإنما من حيث مكونات المفهوم ، والأفكار ، والصيغة الأدبية أيضًا ، أي ، ليكون ولو بالظاهر جزءاً من التقاليد اليونانية.

وتأكيداً ، كان لدى لحضارة الهلنستية ، المنفتحة والمضيافة ، متسع لإبداعات العقل الشرقي فور التزامها بالصيغة اليونانية. وعليه فإن الوحدة الشكلية لهذه الثقافة قد احتوت في الواقع على تعددية ما ، مع أنها ، إذا صَحّ التعبير ، تحت الطابع الرسمي لليونان. لقد خلق هذا الوضع نوعاً من المحاكاة أسفرت عن مؤثرات مهمة على مستقبل الشرق بعامة. كذلك لم يسلم الفكر اليوناني من هذه المؤثرات: وكان إدراك الاختلاف فيما يعرف بال"يوناني" قبل الإسكندر وبعده ، هو ما حفّز درويسين لابتداع مصطلح "هلنستي" لتمييزه عن مصطلح "هليني" الكلاسيكي. ولم يكن مصطلح "هلنستي" يستخدم للدلالة على اتساع ثقافة دويلة المدينة وتحولها إلى ثقافة كوزموبوليتانية(أممية) وإلى التغييرات الكامنة في هذه العملية وحسب ، ولكن أيضاً إلى تغيّر الشخصية الناتج عن قبول المؤثرات الشرقية في هذا الكُل المتضخم.

لكن يؤدي إغفال المساهمات الشرقية إلى صعوبة التعرف على هذه التأثيرات في الفترة الأولى. فرجال مثل زينو ، الذي أتينا على ذكره آنفًا ، لم يرغبوا بشيء سوى أن يكونوا يونانيين ، فلقد كان اندماجهم تامًا على أكمل وجه ممكن. أما الفلسفة فقد واصلت تقدمها عبر المسارات التي وضعتها المدارس اليونانية المحلية ؛ ولكن عند نهاية المرحلة ، قرنان بعد زينو ، بدأت تُظهِر هي أيضًا علامات تغيير مهمة على تطورها

المستقل حتى الآن. وكانت هذه العلامات واضحة بلا ريب في البداية. ويوضح الجدل المستمر حول بوسيدونيوس الأفامي[1](حوالي ١٣٥ - ٥٠ ق.م) بدقة صعوبة أي إسناد واثق لمؤثرات معينة، لأن الالتباس يدور بشكل عام حول من اليوناني بالفعل ومن المصبوغ بالمشرقية، وهل عبادة النجوم المتوهجة التي اجتاحت فلسفته هي تعبير عن الذهنية المشرقية أم لا؟ من الممكن مجادلة كلا التوجهين، وقد تطول المجادلة، ولكن بلا ريب، سواء كان (الأفامي) يونانياً بالولادة أم لا، فإن تفكيره كان بالفعل يونانيًا. وفي هذه الحالة، وحتى في الصورة العامة: لا يمكن أن نطالب بموثوقية أكبر مما تسمح به طبيعة الموقف المعقدة. وإزاء غفلية معينة، أو تسمية مستعارة، إذا جاز لنا القول، تخفي العنصر المشرقي، ينبغي أن نكون راضين بالانطباع العام بأن التأثيرات المشرقية، بالمدلول الأوسع، كانت ذات أثر في الفكر اليوناني طوال هذه الفترة.

ولقد طرحت للبحث حالة أوضح للأدب المتنامي حول "حكمة البرابرة" التي أكدت حضورها في الأدبيات اليونانية: في النهاية لم تعد محض مسألة تتعلق باهتمام عالم آثار، ولكنها اتخذت بشكل تدريجي طابعًا دعويًا. إن وتّم استغلال مبادرة الكتاب اليونانيين بواسطة الكهنة المحليين في المراكز المشرقية القديمة مثل بابل ومصر، والذين اتجهوا إلى صياغة رؤاهم لتواريخهم وثقافاتهم الوطنية باللغة اليونانية. وكان الكاتب الكلاسيكي القديم يعوّل دائمًا على شغف معتبر بين عامة اليونانيين، ولكن مع تزايد احترام المضامين الروحية ذاتها، تشجع علماء الآثار للتحول إلى مدرسين ووعّاظ.

لكن الصيغة الأكثر أهمية التي ساهم بها المشرق في الحضارة الهلنستية في هذا الوقت لم تكن في مجال الأدب وإنما في العقيدة: «التلفيقية» الدينية التي كان مقدرًا لها أن تصبح الحدث الأكثر حتمية في المرحلة اللاحقة ،ولقد بدأت في التبلور خلال الفترة الأولى من العصر الهلنستي. ومن الممكن توسيع معنى "التلفيقية" . وهذا غالباً

---

(١) بوسيدونيوس الأفامي Poseidonius of Apamia (من افاميا إلى الشمال من حماة) فيلسوف يوناني رواقي بالإضافة إلى كونه مؤرخاً وجغرافياً وسياسياً وعالم فلك(١٣٥ . ٥١ ق.م)، ويدعى كذلك بالروديسي (نسبة لجزيرة رودس). وقد نودي به موسوعي عصره العظيم.(م)

ما يحدث ، ليشمل كذلك الظواهر العلمانية ؛ وفي هذه الحالة يمكن أن ندعو الحضارة الهلنستية برمتها بالتلفيقية ، لأنها أصحبت ثقافة مختلطة أكثر من أي وقت مضى. لكن التلفيقية على وجه التحديد تدل على ظاهرة دينية أطلق عليها الأقدمون "ثيوقراطية" ، أي ، اختلاط الآلهة ، بتعبير أوفى. وهذه ظاهرة مركزية خاصة بتلك الفترة التي ، ونحن في نواح أخرى على دراية بتمازج الأفكار والقيم الثقافية ، لا شبيه دقيق لها في تجربتنا المعاصرة. وفي نهاية المطاف ، أدى النمو الدائم لمدى وعمق هذه العملية تحديدًا للانتقال من المرحلة الأولى إلى الثانية ، من الدينية الشرقية للحقبة الهلنستية. وعبّرت الثيوقراطية عن نفسها في الأسطورة كما في الدين ، وكانت إحدى أدواتها المنطقية الأكثر أهمية هي الاستعارة ، التي استثمرتها الفلسفة من قبل في صلتها مع الدين والأسطورة. من بين كل الظواهر التي تم تسجيلها في هذه الدراسة المتعلقة بالحقبة الهلنستية الأولى ، كان الشرق هو الأكثر فعالية وإحاطة فيما يتعلق بالظاهرة الدينية. كان تعاظم مكانة آلهة الشرق وتنامي شيعتها داخل العالم الغربي ، بمثابة تبشيرًا بالدور الذي كان الشرق على وشك أن يلعبه في الفترة الثانية ، حين آلت الزعامة إليه. وقد كان هذا الدور دوراً دينيًا ، بينما كانت الثقافة العلمانية هبة اليونان للكل الهلنستي.

خلاصة القول ، بشكل عام ، كان النصف الأول من الهلنستية ، الذي استمر حتى زمن المسيح بالتقريب ، موسوماً بالثقافة العلمانية اليونانية. وبالنسبة للشرق فهي فترة تأهيل لانبعاثه من جديد ، أشبه ما تكون بفترة حضانة. ولا يسعنا إلا تخمين أن انبعاثه اللاحق جاء نتيجة للتحولات العميقة في هذا الوقت تحت سطح الهلنستية. وفيما عدا الاستثناء العظيم المتمثل في ثورة المكابيين ، فليست هناك أية علامة على فعالية الذات المشرقية في إطار الهلنستية طوال الفترة من زمن الإسكندر وحتى زمن القيصر. وكان قيام المملكة البارثية وإعادة إحياء المزدية فيما وراء الحدود موازياً للحالة اليهودية. لم يكن بوسع هذه الأحداث خلال هذه الفترة أن تربك الصورة العامة لليونان بوصفه المستوعِب والشرق بكونه المستوعَب.

تفهُم اليونان للفكر الشرقي

كان لفترة الكمون هذه أهمية عميقة في تاريخ حياة الشرق نفسه. ومثّل احتكار اليونان أشكال التعبير الفكري كافة للروحية الشرقية جانبين في الوقت ذاته ، هما الكبت والتحرر: الكبت لأن هذا الاحتكار حرمها من بيئتها المحلية وفرض توريةً على التعبير عن مكنوناتها ؛ والتحرر لأن الصيغة الأسطورية اليونانية أتاحت للعقل الشرقي إمكانية جديدة تماماً لكي يسلط الضوء على محتوى التراث الخاص به. لقد رأينا بأن رفع الأصول الروحية السارية عادة خارج كتلة المأثور الشعبي كان حادثًا عشية الهلنستية ؛ إلا أنه بالوسائل المنطقية التي قدمتها الروحية اليونانية استطاعت هذه العملية جني ثمارها ، فلقد ابتدعت اليونان اللوغوس[1] ، والمفهوم التجريدي ، وأسلوب التأويل النظري ، والنظام المُحكم- واحدٌ من أعظم اكتشافات العقل البشري. وجعلت الهلنستية هذا الصك الرسمي ، المنطبق على أي مفهوم مهما كان ، متاحاً للشرق ، فأفاد منه الشرق للتعبير عن الذات. والحصيلة ، ولو تأجل ظهورها ، كانت بلا حدود. لم يكن الفكر معتمدًا على الأسطورة ، إنما يُبلّغ عن طريق الصور والرموز ، محبذاً تمويه مقاصده النهائية بالأساطير والشعائر بدلاً من إيضاحها بصورة منطقية. وقيدته رموزه القديمة المتصلبة ؛ ولم يحرره من حبسه سوى قبلة الحياة من الفكر اليوناني ، الذي منحه زخماًجديداً وزوده بالأدوات الملائمة لأي ميول تجريدية سبق اختبارها. وفي الحقيقة ظلّ الفكر الشرقي أسطوريًا ، حتى تعين بتقديم نفسه من جديد إلى العالم ؛ لكنه تعلّم في تلك الأثناء أن يجعل أفكاره على شكل «نظريات» وأن يوظف المفاهيم العقلانية ، بدلاً من المجاز الحسّي بمفرده ، في توضيحها. وعلى هذا النحو حدثت الصياغة الواضحة لكل من الأنظمة الثنيوية ، والجبرية النجامية[2] ، والتوحيد

---

(١) اللوغوس logos: المبدأ العقلاني في الكون في الفلسفة اليونانية القديمة. ويقول الغنوصيون ان اللوغوس هو ادنى الأيونات، وانه الذي يتولى تكوين العالم. لكن في المسيحية يعتبر اللغوس هو الله "في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، والله هو الكلمة، به كل شيء كان، وبغيره لم يكن شيء مما كان" (افتتاحية إنجيل يوحنا). (م)

(٢) الجبرية النجامية astrological fatalism النجامة: علم التنجيم، الكشف عن المغيبات بواسطة النجوم. (م)

الترنسيندنتالي(المتعالي) ، على يد التفهم اليوناني. وباعتبارها مذاهب ميتافيزيقية فقد اكتسبت رواجًا ، وصار بإمكان رسالتها مخاطبة الكل. وهكذا حررت الروح اليونانية الفكر الشرقي من عبودية رمزيته الخاصة به وأتاحت له ، من خلال تأمل اللوغوس ، اكتشاف نفسه. وقد تمكن الشرق ، بالأسلحة التي حصل عليها من الترسانة اليونانية ، من شن هجومه المضاد ، حين آن أوانه.

الباطنية الشرقية

ولا ريب أن يكون لتطور من هذا النوع نعم خالصة ، وتكون المخاوف الكامنة فيها تجاه المحتوى الحقيقي للفكر الشرقي ظاهرة. وأحد الأسباب هو أن ثمن كل تعميم أو انتحال للمبررات فقدان للخاصية(السمة المميزة). لا سيما وأن الهيمنة اليونانية سوّلت لبعض المفكرين الشرقيين الانتفاع من جاه كل ما هو يوناني ؛ ليس بالإفصاح عن قضيتهم صراحة وإنما بتمويه التشبيهات الملتقطة من المأثور اليوناني للمعتقد. لذا ، فإن الجبرية النجامية والسحر ، على سبيل المثال ، يمكن كسوتها بأثواب الكوزمولوجيا الرواقية ؛ بمذاهبها القائمة على فكرة التعاطف والشريعة الكونية ، وكسوة الثنوية الدينية بثوب الأفلاطونية. وبالنسبة لذهنية الاستيعاب ، كان الأمر حدثًا ملفتًا بالفعل ، لكن التمويه الذي بدأ على هذه الصورة وأثر وفقاً لتطور نمو الذهنية الشرقية ، يواجه المؤرخ مشاكل غير عادية عند التفسير ، وهي الظاهرة التي دعاها أزوالد شبنغلر[١] "التحول الكاذب"[٢] ، وهو مصطلح مستعار من علم المعادن يسترعي الانتباه بينما نحن ماضون في بحثنا.

لعله كان هناك تأثير أكثر عمقاً للهيمنة اليونانية على الحياة الباطنية للشرق ، تأثيرٌ لم يبدُ ظاهراً إلا في وقت متأخر: انقسام الروح الشرقية إلى تيار سطحي

---

(١) ازوالد شبنغلر Oswald Spengler (١٨٨٠ - ١٩٣٦) مؤرخ وفيلسوف الماني وله اهتمامات رياضية وعلمية وفنية. معروف بعمله The Decline of the West (انحطاط الغرب).(م)

(٢) التحول الكاذب pseudomorphosis: التحول في الجوهر بدون التحول في المظهر. في علم المناجم: وجود معدن ما تحت هيئة خارجية تعود لصنف آخر.(م)

(ظاهري) وآخر تحت سطحي ، بمثابة سُنّة علنية وسرية. وبالنسبة لقوة المثال اليوناني ، فلم يكن له تأثير مُحرض فقط ، وإنما قمعي أيضاً. فمعاييره الانتقائية عملت مثل مُرشّحٍ: من كان جديراً بالهلننة نجح وحصل على مكان في النور ، بمعنى ، أصبح جزءاً من طبقة الثقافة الكوزموبوليتانية العليا المتنفذة ؛ أما "الآخر" ، المختلف جذرياً وغير المستوعَب ، فتمّ استبعاده وحجبه. لم يشعر هذا "الآخر" بأنه موصوف في الإبداعات التقليدية للعالم الأدبي ، لم يشعر بماهيته في الرسالة الشاملة. ومن أجل أن تتصدى رسالته لرسالة الجانب المهيمن ، توجب عليه العثور على لغة خاصة به ؛ فكان العثور على هذه اللغة بمثابة عملية تطلبت جهداً مضنياً. ووفقاً لطبيعة الأشياء ، فإن الميول الأكثر صدقاً وأصالة كانت تلك المتعلقة بروح الشرق ؛ ميول المستقبل بدلاً من الماضي ، وهي التي أُخضعت لحالة الاستبعاد والحجب. وهكذا أحدث الاحتكار الروحي لليونان نهضة لشرق مستتر ؛ أسست حياته السرية لتيار باطني مناهض تحت سطح الحضارة الهلينية الشائعة. عمليات تحول عميقة ، وانفصالات بعيدة المدى ، لابد أنها كانت تجري خلال فترة الاحتجاب هذه. وتأكيداً لا نعرف شيئاً عن تلك الفترة ، ولم يكن لوصفنا ، المعتمد تمامًا على التخمين ، من أساس لولا النهوض المفاجئ للشرق الجديد عند انعطاف الحقبة ؛ ومن قوته ومداه يمكننا أن نستنتج قرائن على مروره بفترة حضانة.

بزوغ الشرق مجددًا

ما نشهده في الفترة التي تتزامن بالتقريب مع بدايات المسيحية هو انفجار الشرق. فمثل مياه محتجزة لمدة طويلة ؛ اخترقت قواه قشرة الهلنستية وغمرت العالم القديم ، ليتدفق في الهياكل اليونانية الراسخة ليملأها بمضمونه ، عدا عن تأسيس قواعد جديدة له. وبدا تحول الهلينية إلى ثقافة دينية مشرقية على أشده. وربما يكون قد أسهم في تحديد وقت الاختراق توافق شرطين مكملين لبعضهما البعض ، اكتمال النمو الباطني في الشرق مما مكنه من البزوغ ، وجاهزية الغرب للتجديد الديني ، بل وإحساسه عميقاً بالحاجة إليه ، والذي اعتمد إجمالاً على الحالة الروحية الشاملة

لذلك العالم وإعداده ليتجاوب بلهفة مع رسالة الشرق. ولم تختلف هذه العلاقة التكاملية الحيوية والمنفتحة عن تلك العلاقة المناقضة التي وجِدَت قبل ثلاثة قرون عندما زحفت اليونان باتجاه الشرق.

الفكر الشرقي.. إحياء وتجديد

من المهم الآن إدراك أننا نتعامل في هذه الأحداث ليس فقط مع ردة فعل المشرق «القديم» ، ولكن مع ظاهرة حديثة ظهرت على مسرح التاريخ في ساعة عصيبة. "الشرق القديم" مات. ولم تكن الاستفاقة الجديدة بمثابة إنعاشاً كلاسيكياً لتراثه العريق. وحتى الاستيعاب والتمثل قريب العهد للفكر الشرقي الأسبق ، لم يكونا جوهر الحركة الحقيقي. فقد تسللت داخلها كل من الثنيوية التقليدية والجبرية النجامية والتوحيد التقليدي ، ومثل هذا الانعطاف الغرائبي الذي حدث لها ، ساعدت في السياق الحالي في تصوير مبدأ روحاني مستحدث ؛ وينطبق الشيء نفسه على استعمال المفردات الفلسفية اليونانية. ومن الضروري التأكيد على هذه الحقيقة منذ البداية ، في مواجهة الطرح القوي لنقيضها الناتج عن المظاهر الخارجية ، والذي ضلل طويلاً المؤرخين بشأن نسيج الفكر الذي واجهوه ، ماعدا جانبه المسيحي ، على أنه مكوّن من بقايا تقاليد أقدم عهداً. وفعلياً تتجلى جميعها في التيار الجديد: رموز الفكر المشرقي القديم ، بل تراثه الأسطوري كله ؛ الأفكار والشخوص من المعتقد التوراتي التقليدي ؛ العناصر العقائدية والاصطلاحية من الفلسفة اليونانية ، وخاصة الأفلاطونية. وكانت كل هذه العناصر المختلفة متاحة للحالة التلفيقية ، ومن الممكن الجمع بينها حسب الرغبة. لكن التلفيقية نفسها لا تقدم إلا المظهر الخارجي وليس جوهر الظاهرة. المظهر الخارجي محيّر بتركيبيته ، بالإضافة إلى روابطه بالأسماء القديمة. مع ذلك ، رغم أن هذه الارتباطات هي بالقطع خارج الموضوع ، فبمقدورنا أن نرى مركزاً روحياً جديدًا تتبلور الآن حوله عناصر المأثور ، والوحدة خلف تعدديتها ؛ وبالأحرى فإن وسائل التعبير التلفيقية تُعد بمثابة الكينونة الحقيقية التي واجهناها. إذا اعترفنا بهذا المركز كقوة مستقلة ، فيتوجب علينا إذن القول بأنه يُسخّر تلك العناصر

بدلاً من أنه تشكلّ نتيجة لاقترانها به ؛ وينبغي أن يُفهم الكُلي ، الذي انبثق بالتالي رغم طبيعته التركيبية الواضحة ، ليس بوصفه نتاج انتقائية طليقة من كل ولاء وإنما بوصفه نظام أفكار أصيلًا ومُحَتّمًا.

ولا بُد أن يكون هذا النظام بحد ذاته مستنبطاً من كتلة المواد المتغايرة ، التي لم تقدمها إلا بمقتضى استنطاق أُصولي ، أي بعد تأويل مستوحى من معرفة استباقية للوحدة الأساسية. وهناك استدارية[1] معينة في البرهان الذي تم الحصول عليه لا يمكن إنكارها ، كما لا يمكن إنكار العنصر الذاتي في التوقع الحدسي للهدف الذي يتجه إليه التأويل. وهكذا ، على أية حال ، فهي طبيعة و مخاطر التأويل التاريخي ، الذي يجب عليه أن يأخذ دلالاته من أثر المادة الأولي ولا يُثبت إلا بالنتيجة ، أو بقدرته الحقيقة على الإقناع أو المعقولية ، وقبل كل شيء بالتجربة المؤكدة باضطراد لأشياء تقع في مكانها عندما تصبح على التماس مع نمط افتراضي.

المظاهر الرئيسة للموجة المشرقية في العالم الهلنستي

يجب علينا الآن أن نقدم سردًا موجزًا للظواهر التي من خلالها تعبر الموجة المشرقية عن نفسها في العالم الهلنستي منذ بداية عهد المسيحية فصاعدًا. وهو بعامة كما يلي: انتشار اليهودية الهلنستية ، وخاصة نهوض الفلسفة اليهودية الإسكندرية ؛ انتشار علم التنجيم والسحر البابلي ، المتزامن مع النمو العام للجبرية في العالم الغربي ؛ انتشار عبادات سرية مشرقية مختلفة عبر العالم الروماني- الهلنستي ، وتطورها إلى أديان سرية روحانية ؛ قيام المسيحية ؛ ازدهار الحركات الغنوصية بتشكيلاتها النُظمية العظيمة داخل وخارج الإطار المسيحي ؛ وفلسفات العصور القديمة المتأخرة الترانسندنتالية(المتعالية) ، بدايةً من الفيثاغورية الحديثة التي بلغت أوجها في المدرسة الأفلاطونية الحديثة.

كل هذه الظواهر على اختلافها ، متواشجة بالمنظور الواسع. ففي تعاليمها نقاط مشتركة مهمة ، وحتى تباعدها يجمعه مناخ فكري مشترك: فآدابها من الممكن أن

---

(١) الأستدارية cirularity: جدلية تبدا من نقطة وتنتهي إليها. (م)

تكمل معرفتنا بالآخرين. إن الأكثر وضوحاً من تواشج الجوهر الروحاني هو تكرار نماذج تعبير نمطية ، صور وصيغ محددة ، في كل مناحي الأدب الخاص بالمجموعة كلها. فلدى فيلو السكندري[1] ، بالإضافة إلى العناصر الأفلاطونية والرواقية التي تغطي الجوهر اليهودي ، نصادف كذلك لغة العبادات الباطنية(السرية) والمصطلحات الأولية لصوفية جديدة. ولدى الأديان الباطنية من جانبها علاقات قوية بمجمع الأفكار النجمي. كذلك فإن الأفلاطونية الحديثة متاحة للمعرفة الدينية الوثنية ، والشرقية منها بخاصة ، بما تدعيه من تاريخانية عتيقة وهالة روحانية. أما المسيحية حتى في بيانها "الأرثوذكسي" ، كانت لها منذ البداية (وبالتأكيد منذ زمن القديس بولس) جوانب تلفيقية ، غير أنّ فروعها الهرطقية تجاوزتها في هذا المجال إلى حد بعيد: الأنظمة الغنوصية ضمت كل شيء- الأساطير الشرقية ، العقائد ذات العلاقة بالتنجيم ، الثيولوجيا الإيرانية ، عناصر من التراث اليهودي سواء كانت توراتية ، أو ربانية ، أو سرانية ، اسخاتولوجيا[2] الخلاص المسيحي ، مصطلحات ومفاهيم أفلاطونية. وقد بلغت التلفيقية أوج نشاطها في هذه الفترة ، ولم تعد مقتصرة على عبادات معينة بل إن مهمة كهنتها انبثت في فكر العصر برمته وأعلنت عن نفسها في كل الأقاليم ذات التعبير الأدبي. وبالتالي لا يمكن أن تدرس واحدة من الظواهر بمعزل عن البقية.

ومع ذلك ، فإن التلفيقية ، هي تمازج أفكار وصور معينة ، أي نقود مسكوكة من عدة تقاليد ، وهي بالطبع ذات واقع شكلي إنما يترك الباب مفتوحاً أمام مسألة المحتوى العقلي بمظهره الخارجي المحدد له. هل يوجد الواحد[3] في العديد؟ وما هو؟ نحن نسأل

---

(١) فيلو، فيلون السكندري او فيلو اليهودي(٢٠ ق.م . ٥٠ م)، فيلسوف يهودي ولد وعاش في الإسكندرية في مصر.(م)

(٢) الإسخاتولوجيا او علم الأخرويات هي جزء من اللاهوت والفلسفة يهتم بما يعتقد انه الأحداث الأخيرة قبل نهاية العالم. في عدة ديانات تشير الإسخاتولوجيا إلى عدة أحداث مستقبلية متوقعة في النصوص المقدسة او الفلكلور. وتشمل مواضيع متعلقة مثل المسيا او العصر المسياني واليوم الأخير.(م)

(٣) الواحد في فلسفة افلاطون وافلوطين أول اركان الوجود، فافلاطون يحله محل مثال الخير ومثال الجمال، والصانع، ويقول: انه ليس بماهية، وانما هو شيء اسمي من الماهية، وافلوطين يجعل الواحد مبدا الوجود، وهو عنده فوق العقل والنفس والمادة. (م)

في مواجهة هذه الظاهرة المركبة. ماهي القوة المنظمة في المادة التلفيقية؟ لقد ذكرنا في السابق من باب القول التمهيدي أنه بالرغم من ظاهر الروح الجديدة "المصطنع"، فإنها لم تكن انتقائية بلا اتجاه. إذن ما هو المبدأ الموجه، وماذا كان الاتجاه؟

الوحدة التحتانية: ممثلية الفكر الغنوصي

من أجل الإجابة على هذا السؤال، ينبغي على المرء أن يركز انتباهه على بعض المواقف العقلية المميزة التي عُرضت بوضوح في عموم المجموعة، بغض النظر عما يخالف المضمون المتناقض جداً والمستوى الفكري. إذا وجدنا مبدءاً روحياً في هذه السمات المشتركة أثناء العمل لم يكن حاضراً في العناصر المفترضة للخليط، نستطيع أن نحدد هذا على أنه العامل الحقيقي للخليط. يمكن الآن التعرف على مثل هذا العنصر المُحدث، وإن كان في حُجب الحتمية[١] العديدة في عموم الكتابات التي ذكرناها. إنه يظهر في كل الحركات القادمة من الشرق، ويظهر بشكل أكثر وضوحاً في تلك المجموعة من الحركات الروحية المنضوية تحت تسمية "غنوصي". وعليه يمكن أن نعتبر الأخيرة الممثلة الأكثر راديكالية والأكثر تعنتاً للروح الجديدة، وبالتالي يمكن أن ندعو «المبدأ العام»، الذي بأوصاف أقل وضوحاً يتخطى رقعة الأدب الغنوصي الخاصة، عن طريق القياس بـ"المبدأ الغنوصي". مهما تكن جدوى مثل هذا التوسع في معنى الاسم، فلا ريب أن دراسة هذه المجموعة الخاصة ليست فقط ممتعة للغاية بحد ذاتها ولكنها يمكن أن توفر، إن لم يكن «المفتاح» للحقبة كلها، فعلى الأقل اسهاماً جوهرياً باتجاه فهمها. وأميل شخصياً بشدة لاعتبار كل مسلسل الظواهر التي تُظهر الموجة المشرقية فيه نفسها مثل حيود عن أو استجابات لـ، هذا المبدأ الغنوصي الافتراضي، وقد برهنت على وجهة نظري هذه في مكان آخر[٢]. لكن مهما سلمنا بمثل وجهة النظر هذه، فإنها تحمل في معناها الخاص التحفظ على أن ما يمكن

---

(١) الحتمية: determinateness (م)

(2) H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, I and II, 1, passim, see especially the introduction to vol. 1, and ch. 4 of vol. II, 1.

تعريفه بالقاسم المشترك الذي يمكن أن يضع العديد من الأقنعة ويسمح بالعديد من درجات التمويه والمُسافطة مع مبادئ مختلفة. وهكذا يمكن له في العديد من الحالات أن يكون مجرد أحد العناصر الداخلة في مجموعة معقدة من الدوافع الفكرية ، ومؤثر فقط بشكل جزئي ومحسوس بشكل ناقص في الكل المتحقق. إلا أنه عامل مستحدث حيثما جعل نفسه محسوسًا ، ويكمن كشفه الخالص فيما يدعى حقاً بالأدب الغنوصي. وهذا ما سنلتفت له الآن ، مستبقين لما بعد (الجزء الثالث) محاولة إيداع رسالته في إطار الثقافة المعاصرة الأوسع.

الجزء الأول

الأدب الغنوصي
المبادئ الرئيسة.. اللغة الرمزية

الفصل الأول

معنى الغنوص
وتمدد الحركة الغنوصية

(أ) المناخ الروحي للعصر

في بداية العصر المسيحي، وطوال القرنين اللاحقين، تدريجيًا دخل عالم شرق البحر المتوسط حالة من الجيشان الروحي العميق. ويعد تكوين المسيحية ذاتها وردة الفعل على رسالتها دليلين على هذا الجيشان، ولكن لا يقتصر الأمر على هذين الأمرين فحسب. فبالنسبة للبيئة التي نشأت فيها المسيحية، فإن مخطوطات البحر الميت المُكتشفة مؤخراً قدمت دعماً قوياً إلى رأي، مثبت سابقاً إلى حد ما، يقول بأن فلسطين كانت تزخر بالحركات الأسختالوجية(الخلاصية)، وإن ظهور الفرقة المسيحية لم يكن حدثاً منعزلاً. ففي فكر الفرق«الغنوصية»المختلفة، التي سرعان ما بدأت تظهر في كل مكان بأعقاب التمدد المسيحي، بلورت أزمة العصر الروحية مصطلحها الأكثر جرأة وبيانها المتطرف إذا صح التعبير. ولم تؤدِ صعوبة أطروحاتها، والمحرضة عن عمد في جزء منها، إلى إضعاف تمثيلها الرمزي لفكر فترة مضطربة، بل وفرت له الدعم. وقبل أن نقوم بتحديد بحثنا بظاهرة معينة من الغنوصية، لابد أن نشير بإيجاز إلى السمات الرئيسة التي تميز هذا الفكر ككل.

أولاً، لا ريب أن كل الظواهر التي لاحظناها والمتعلقة بال"موجة الشرقية" ذات طبيعة «دينية»، وهذا، كما ذكرنا مراراً، يُعد بشكل عام بمثابة السمة البارزة لمرحلة الثقافة الهيلنستية الثانية.

ثانياً، لكل هذه التيارات، بطريقة ما، علاقة بـ«الخلاص»، فلقد كان الدين

السائد في تلك الحقبة بمثابة دين خلاصي.

ثالثاً ، تحمل كل هذه(التيارات) إلى حد بعيد مفهوم ترَنسمُنديني[1] عن الله وما يتعلق به على حد سواء من فكر ترَنسندتالي[2] وأخروي حول هدف الخلاص.

أخيراً ، تحافظ على «ثنيوية» راديكالية حول عوالم الوجود- الله والعالم ، الروح والمادة ، النفس والجسد ، النور والظلام ، الخير والشر ، الحياة والموت- وبالتالي على استقطاب شديد للوجود لا يؤثر على الإنسان فحسب ، ولكن على الواقع ككل ، ليصبح الدين السائد للحقبة هو دين خلاصي «ثنيوي ترَنسندتالي».

(ب) اسم "الغنوصية"

بالعودة للغنوصية بوجه خاص ، نسأل ماذا يعني الاسم ، وأين نشأت الحركة ، وما هو الدليل الأدبي الذي تركته؟

إن اسم "الغنوصية" ، الذي صادف أن يكون بمثابة العنوان لمجموعة متنوعة من المذاهب الطائفية ظهرت داخل وحول المسيحية خلال قرونها الأولى الحاسمة ، مشتق من "غنوص gnosis" ؛ الكلمة اليونانية المرادفة لكلمة "معرفة". ويُعد التركيز على «المعرفة» كوسيلة لتحقيق الخلاص ، أو حتى كأسلوب للخلاص بحد ذاته ، والدعوة لحيازة هذه المعرفة ضمن عقيدة الفرد المعلنة ، بمثابة سمات مشتركة لفرق عديدة عبرت من خلالها الحركات الغنوصية عن نفسها من الناحية التاريخية. وفي الواقع ، لم يكن هناك سوى عدد قليل من الفئات أطلق أتباعها على أنفسهم الغنوصيين ، "العارفين" صراحة وبشكل مباشر[3] ، لكن إيريناوس سبق وأن استخدم في عنوان مؤلفه اسم "غنوص"(مضيفاً إليه"كما يدعون كذباً") ليشمل كل تلك الفرق التي تقاسمت معهم(مع الغنوصيين) ذلك الاهتمام وبعض الخصائص الأخرى كذلك.

---

(١) ترنسمُنديني transmundane: متجاوز للعالم المادي والمرئي.

(٢) متعال transcendent: صفة دينية وفلسفية لكائنات النور كونها خارج نطاق هذا الكون تماماً، لذا فهي كائنات فائقة، متجاوزة الحد، متعالية، فوق أعمال الخلق كلها.

(٣) ما عدا طائفة المندائيين(العارفين) في جنوب وادي الرافدين. (م)

وبهذا المعنى يمكننا أن نتحدث عن المدارس ، والفرق ، والعقائد الغنوصية ، وعن الكتابات والتعاليم ، وعن الأساطير والطروحات الغنوصية ، وحتى عن الدين الغنوصي بشكل عام.

وإذا كان الكُتاب القدامى قد قاموا في البداية بتمديد الاسم ليتجاوز ادعاء بعض الطوائف ، فلسنا ملزمين بالوقوف حيث وقفت معزفتهم أو مهمتم المِرائية[١] ، ولهذا يمكن أن نتعامل مع الكلمة باعتبارها مفهوماً طبقياً ، يتم تطبيقه أينما توفرت الخصائص التعريفية. وبناء على ذلك من الممكن اعتبار تمدد رقعة الغنوصية أضيق أو أوسع ، اعتماداً على المعايير المتبعة. وقد اعتبرَ آباءُ الكنيسة الغنوصيةَ بمثابة هرطقة مسيحية في الأساس ، واقتصرت تقاريرهم وتفنيداتهم على النظم التي إما نبتت بالفعل من التربة المسيحية(مثل العقيدة الفالنتينية) ، أو التي ، بطريقة أو أخرى ، طوعت صورة المسيح وأضافتها لتعاليمها غير المتجانسة نوعاًما(مثل فرقة النحاشين الفريجية[٢]) ، أو من خلال خلفية يهودية مشتركة كانت قريبة بما يكفي لإدراك أنها تتنافس مع وتُشوه الرسالة المسيحية(مثل فرقة سمعان الساحر: سيمون ماغوس). لقد أسهمت البحوث الحديثة تدريجياً في تمديد هذا النطاق التقليدي بمناقشة وجود «يهودية سبقت المسيحية» ، وغنوصية «وثنية هلنستية» ، ونشر المصادر المندائية ؛ المثال الرائع جداً على الغنوصية الشرقية خارج فلك الهلنستية ، وغير ذلك من مادة جديدة. أخيراً ، إذا أخذنا الروح ضد-كونية بشكل عام كمعيار ، وليس الباعث الخاص "للمعرفة" ، فينبغي (على هذا الأساس) اعتبار دين «ماني» ديناً غنوصياً أيضاً.

(ج) نشأة الغنوصية

إذا سألنا بعد ذلك أين أو مِن أي مأثور تاريخي نشأت الغنوصية ، سيواجهنا الجزء المُعضل القديم في الطرح التاريخي ، فأكثر النظريات تعارضاً تمّ تقديمها عبر

---

(١) مِراء، مُماراة polemic: جدال عنيف للطعن في راي او معتقد خصومة، مخاصمة، منازعة ومجادلة. (م)

(٢) فريجيا منطقة في الأناضول. نحاشين نسبة إلى نحاش العبرية נחש: ثعبان. (م)

الزمن ، وما زالت مطروحة في الميدان حتى اليوم. إن آباء الكنيسة الأوائل ، باستثناء أفلوطين ، نوهوا بالتأثير على التفكير المسيحي الذي لم يتبلور بعد ويستقل كليًا عن فلسفة «أفلاطون» وعن الفلسفة اليونانية غير المقدرة حق قدرها بشكل عام. وفي المقابل ، قام الباحثون المحدثون بتقديم المصادر الهلينية والبابلية والمصرية وكل توليفة ممكنة من هذه الأصول بالإضافة للعناصر اليهودية والمسيحية. وحيث أن الغنوصية ، من حيث محتواها ، هي في الواقع نتاج تلفيقية ما ، فكل تلك النظريات يمكن أن تُدعم بالمصادر ولن يكون أي منها مقبولاً بدونها ؛ ولكن التوليفة لا تضمها كلها ، الأمر الذي يبرهن على أن الغنوصية مجرد فسيفساء من هذه العناصر ، وبذلك تفقد جوهرها المستقل. وبعامة ، فإن الأطروحة الشرقية لها ميزة على الأطروحة الهلنستية ، إذا ما تحرر معنى كلمة "معرفة" من الروابط المضللة التي أوحى بها مأثور الفلسفة الكلاسيكية. ويُقال إن الاكتشافات القبطية الأخيرة التي تمت في صعيد مصر تؤكد على حصة الهرطقة اليهودية الباطنية(السرية) ، مع الاحتفاظ بالحكم عليها إلى حين الانتهاء من ترجمة القسم الأكبر من هذه المواد. وهناك رابط ما بين الغنوصية وبدايات الـ«قبلانية»[1] لا بُد من افتراض وجوده ، أياً كان ترتيب السبب والأثر. ويتوافق التحيز الشديد والواضح للأنظمة الغنوصية ضد اليهودية توافقاً قوياً مع منشأ هرطقي يهودي نوعاً ما. وبمعزل عن سؤال من هم الغنوصيون الأوائل وما هي التقاليد الدينية الأساسية التي تسللت إلى داخل الحركة ومعاناة إعادة التأويل المتعسف على يديها ، فإن الحركة نفسها تجاوزت الحدود العرقية والمذهبية ، وكان مبدأها الروحي جديداً. إن العرق اليهودي في الغنوصية في حده الأدنى بمثابة اليهودية الأرثوذكسية كما هي البابلية الأرثوذكسية والإيرانية هي الإيرانية الأرثوذكسية ، إلخ. وفيما يتعلق بحالة هيمنة التأثير الهليني ، فهناك اعتماد كبير على كيفية فهم مضمون "المعرفة" الجوهري في هذا السياق.

---

(١) القبالة קבלה: منهب يهودي في تفسير التوراة يقوم على افتراض ان لكل حرف وكل كلمة فيها معنى خفيًا. (م)

(د) طبيعة الـ«معرفة» الغنوصية

تعد الـ«معرفة» بمفردها مصطلحاً شكلياً بحتاً ، ولا يحدد «ما» ينبغي معرفته ؛ كما لا يحدد السلوك النفسي والأهمية الذاتية غير الموضوعية عند امتلاك المعرفة أو الطرق التي يتم من خلالها اكتساب هذه المعرفة. أما بالنسبة لـ«ما» تدور حوله المعرفة ، تُشير تداعيات المصطلح المألوفة أكثر للقارئ المدرب بشكل كلاسيكي إلى أهداف «منطقية» ، وبالتالي إلى السبب الطبيعي لكونه الأداة لتحصيل وامتلاك المعرفة. أما في السياق الغنوصي ، فهناك معني ديني أو غيبي مستقر ومثبت "للمعرفة" يشير إلى مواضيع ينبغي علينا في الوقت الحاضر أن نطلق عليها "الإيمان"وليس "العقل". رغم أن العلاقة بين الإيمان و"المعرفة"[1] غدت في حينها مشكلة رئيسة في الكنيسة ما بين الهراطقة الغنوصيين والأُرثوذكس ، فإنها لم تكن المشكلة المُحدثة بين الإيمان و«العقل»حسبما اعتدنا ؛ لأن "المعرفة" الغنوصية التي عارضها المعتقد المسيحي البسيط سواء بالتمجيد أو باللوم لم تكن من النوع العقلاني. في المقام الأول كان الهدف من «الغنوص» معرفة «الله» ، ومما سبق وقلناه عن التعالي المطلق للإله ما يترتب على "معرفة الله" ، معرفة شيء غير معروف بشكل طبيعي الذي هو بالتالي ليس ظرفاً طبيعياً. وتتضمن أهدافها كل شيء ينتمي إلى عالم الوجود الإلهي ، التي هي نظام وتاريخ العوالم العليا ، ومَا سوف يصدر عنها ؛ ألا وهو خلاص الإنسان. ومع أهداف من هذا النوع ، فإن المعرفة كفعل ذهني تختلف إلى حد كبير عن المعرفة العقلانية للفلسفة. فمن ناحية هي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتجربة الرؤيوية ، لأن «تَلَقّي» الإيمان إما أن يكون عن طريق مأثورة مقدسة وسرية أو من خلال تنوير داخلي يحل محل الحجة والنظرية العقلانية (رغم أن هذه القاعدة فوق ـ العقلانية يُمكن أن توفر حيزاً لطرح مستقل) ؛ وعلى الجانب الآخر ، ولكونها معنية بأسرار الخلاص ، فإن "المعرفة" ليست معلومات نظرية حول أمور معينة ولكن ، هي نفسها ، بمثابة تغيير لحالة الإنسان ، مكلفة بمهمة تحقيق الخلاص. وعليه فإن "للمعرفة" الغنوصية

---

(1) : pistis and gnosis

جانبًا عمليًا واضحًا. إن "الهدف" النهائي للغنوص هو الله: وقوعه في النفس يغيّر العارف بجعله مشاركاً في الوجود الإلهي (ويتجاوز هذا مجرد ضمه للجوهر الإلهي). وكذلك في الأنظمة الأكثر راديكالية مثل الفالنتينية ، لا تُعد لمعرفة" مجرد أداة للخلاص ، بل هي التجسد الفعلي لهدف الخلاص ، أي الحصول على الكمال المطلق. في هذه الحالات ؛ فالزعم بأن المعرفة وإدراك المعروف بالنفس متزامنان ، الزعم بكامل الباطنية الحقَّة ، هو دون ريب زعم النظرية اليونانية كذلك ، ولكن بمعنى مختلف. وهكذا ، فإن الهدف من المعرفة هو الكُليّة ، والعلاقة المعرفية هي "بصرية" ، أي نظيرة للعلاقة "العيانية"مع شكل موضوعي يظل غير متأثر بفعل العلاقة. تدور الـ"معرفة" الغنوصية حول الخاص (لأن الإله المتعالي ما يزال خاصاً) وعلاقة العارف تبادلية (مشتركة) ؛ أي بكونه معروفاً في الوقت نفسه ، ممليًا على "المعروف" الكشف الفعلي عن الذات. عندئذ ، يتم "إخباره" بالأشكال التي يراها أثناء إنعامه النظر إليها: هنا "يتحول"الموضوع (من النفس إلى الروح) بفعل الاتحاد مع الواقع الذي هو حقاً الموضوع الأسمى ، وليس ، بالمعنى الدقيق ، هدفاً على الإطلاق.

تُعد هذه الملاحظات الأولية القليلة كافيةً لتعيين النوع الغنوصي للـ"معرفة" انطلاقاً من فكرة النظرية العقلانية ذات الصلة بالفلسفة اليونانية التي طورت هذا المفهوم. أما إيحاءات[1] مصطلح الـ"معرفة" بحد ذاته ، فقد تعززت بفعل الحقيقة القائلة بأن الغنوصية قدمت مفكرين حقيقيين أظهروا للعيان محتويات الـ"معرفة" السرية في أنظمة فقهية مُفصلّة واستخدموا في توضيحها مفاهيم مجردة ، مع مقدمات فلسفية في أغلب الأحيان ، في تأويلهم ، ميزت نزعة قوية بين الثيولوجيين(اللاهوتيين) والمؤرخين لشرح الغنوصية بفعل تأثير المثل الأعلى اليوناني للمعرفة على قوى الدين الجديدة التي برزت إلى الواجهة في ذلك الوقت ، وبصورة استثنائية تتجاوز حداثة عهد الفكر المسيحي. ولقد أسهمت المطامح النظرية الأصلية التي تجلت في النمط الأسمى للطرح الغنوصي ، ما

---

(١) ايحاء suggestion: عملية نفسية تؤدي إلى ان يقوم المقابل باعتماد فكرة من غير نقاش او إكراه او امر. (م)

يؤيد على ما يبدو شهادة آباء الكنيسة الأوائل ، في إرشاد أدولف فون هارناك إلى مقولته الشهيرة التي تقول بأن الغنوصية هي "الهلننة الحادة للمسيحية" ، في حين تمّ النظر إلى تطور الأرثوذوكسية الأبطأ والمدروس بشكل أكبر بوصفه "عملية هلننة مزمنة (للمسيحية)". إن التشبيه الطبي لم يقصد من وراءه تصنيف الهلنستية بوصفها مرضًا ؛ ولكن المرحلة "الحادة" التي حركت ردة فعل القوات السليمة صحياً في نظام الكنيسة فُهمت بوصفها الطرح المتسرع ، ومِن ثمّ المعرقل لنفس العملية ، التي في هيئتها الأكثر حذراً والأقل لفتاً للنظر ، أدت إلى اندماج تلك الجوانب من التراث اليوناني التي انتفع منها الفكر المسيحي بحق. وبقدر براعة هذا التشخيص كتعريف للغنوصية ، فإنه لايحيط بالكلمتين اللتين تكونان الصيغة(الوصفة الطبية) ، "الهلنستية" و"المسيحية". فهو يتعامل مع الغنوصية بوصفها ظاهرة مسيحية ليس إلا ، بينما البحث اللاحق قد أثبت امتدادها الأوسع ، ويفسح المجال للصورة اليونانية عن الاستيعابية اليونانية وعن المفهوم «الغنوصي» نفسه ، الذي في واقع الأمر أضفى تمويهاً طفيفاً على مادة روحية متباينة الخواص. إنه الجوهر القُح ، أي الطبيعة الأصلية(غير المشتقة) لهذه المادة التي تحبط كل محاولات الاشتقاق التي لا يتجاوز اهتمامها القشرة الخارجية للتعبير.

وبالنسبة لفكرة "المعرفة" ، الشعار الكبير للحركة ، فيجب التأكيد على أن تمثيلها في منظومات فكرية واضحة تتعلق بالله والكون ، كان انجازاً مستقلاً لتلك المادة ، وليس لخضوعها لأي مخطط مقتبس عن نظرية ما. إن مزج المفهوم العملي الخلاصي للمعرفة والقناعة النظرية في منظومات شبه عقلانية للفكر- عقلنة الخارق (فوق- الطبيعي)- كان أنموذجاً لأشكال عُليا من الغنوصية ، وأدت إلى بزوغ نوع من الطرح لم يكن معروفاً سابقاً ، ولكنه لن يختفي بعد ذلك أبداً من الفكر الديني. مع ذلك ، يعكس نصف حقيقة هارناك واقعاً يكاد يكون متمماً لمصير الحكمة الشرقية الجديدة وكأنه مادتها الأصلية: الواقع الذي أطلق عليه شبنغلر "المظهر الزائف"[1] ،

---

(١) و: كاذب التشكل pseudomorph مركب معدني كريستالي، ناجم عن عملية استبدال يبقى فيها كل المظهر والأبعاد ثابتين، ولكن المعدن الأصلي استبدل بمعدن آخر. الاسم يعني حرفيا "المظهر الزائف".

والذي ألمحنا إليه سلفاً. فإذا اتفُق أن مادة متبلورة مختلفة ملأت الفجوة المتروكة في طبقة جيولوجية ما لأن بلورات (المادة الأصلية) قد تحللت ، فإن القالب يرغمها على اتخاذ شكل بلوري لا يعود لها ، وبدون تحليل كيميائي تخدع الناظر ويتوهم أنها بلورة من النوع الأصلي. ويطلق على هذا التشكّل في علم المعادن "المظهر الزائف". وبحدسه الملهم الذي ميزّه ، كهاوٍ في هذا الحقل ، فطن سبنغلر إلى حالة مشابهة ضمن الفترة قيد الدرس وجادل لإثبات أن الإحاطة بها يجب أن تهيمن على كل تعبيراتها. وهكذا ، ووفقًا لسبنغلر ، فإن تحلل الفكر اليوناني هو البلورة الأقدم في التشبيه ، أما الفكر الشرقي فهو المادة الجديدة التي أُرغمت على اتخاذ شكل القالب (اليوناني). وبعيداً عن المشهد التاريخي الأوسع الذي يضع سبنلغر فيه ملاحظته ، فإنها مساهمة رائعة لتشخيص الموقف التاريخي ، وإذا ما استخدمت بحصافة فإنها ستساعد في فهمنا إلى حد بعيد.

(هـ) استعراض المصادر

ما هي المصادر ، الأدبيات ، التي نستطيع منها إعادة بناء صورة هذه العقيدة المنسية؟ يأتي العرض التالي على سبيل المثال لا الحصر. ويجب أن نصنف المصادر إلى أولية وثانوية ، وحتى الأمس القريب لم يكن معروفاً منها سوى المصادر الأخيرة. وسنتناول هذه المجموعة أولاً.

المصادر الثانوية أو غير المباشرة

١. الصراع ضد الغنوصية ، باعتبارها تشكل خطراً على المعتقد القويم ، شغل مساحة واسعة في أدبيات المسيحية المبكرة ، وقد كرست الكتابات لتفنيدها (الغنوصية) عن طريق المناظرة ، والملخصات التي تقدمها عن التعاليم الغنوصية ، وغالباً عن طريق الاقتباس الحرفي المسهب عن الكتابات الغنوصية والتي تعد من أهم المصادر الثانوية لمعرفتنا. وباستطاعتنا أن نضيف أنه حتى القرن التاسع عشر ، ظلت المصدر الوحيد(باستثناء رسالة أفلوطين) ، حيث أدى انتصار الكنيسة بطبيعة الحال

إلى اختفاء النسخ الغنوصية الأصلية. ومن هذه المجموعة نذكر الأعمال الجدالية العظيمة للآباء (آباء الكنيسة) أيريناوس وهيبوليتوس وأوريجانوس وأبيفانيوس، باللغة اليونانية، وترتوليان باللاتينية. وقد ترك أب آخر هو كليمنت السكندري ضمن كتاباته مجموعة قيمة للغاية ضمت "مقتطفات" يونانية من كتابات ثيودوتس الذي كان عضواً في المدرسة الفالنتينية الغنوصية التي تمثل الفرع المشرقي ("الأناضولي"). وقد احتفظ أبيفانيوس، من فرعها اللاتيني القديم، بوثيقة أدبية كاملة وهي «رسالة إلى فلورا» التي كتبها بطليموس[1].

وفي مثل هذه الحالة فإن التراجم الكاملة أو شبه الكاملة لموضوع الهجوم (ويمكن لتقارير هيبولايتس حول فرقة النحاشين[2] وحول كتاب "باروخ" أن تحسب من ضمنها) تجعل تمييزنا ما بين المصادر الثانوية والرئيسة يشوبه عدم الوضوح. بطبيعة الحال، كانت كل النسخ الأصلية التي حفظت، سواء بشكل كلي أو جزئي (الجزئي هو القاعدة) نسخًا يونانية. فإذا أخذنا بها معًا، فإن هذه المصادر الآبائية تزودنا بالكثير من المعلومات عن عدد كبير من الطوائف المسيحية، اسمياً على الأقل، ولو أنه في بعض الحالات تكون القشرة المسيحية هشة نوعًا ما.

وتعد رسالة أفلوطين، فيلسوف الأفلاطونية الحديثة، مساهمة فريدة من معسكر الوثنية بشأن هذه المجموعة، «ضد الغنوصية، أو ضد أولئك الذين يقولون بأن خالق العالم شرير وأن العالم سيء»[3]. وهذه الرسالة موجهة ضد تعاليم إحدى الفرق المسيحية الغنوصية بشكل خاص، ولا يمكن مطابقتها بشكل قطعي مع أية جماعة تمت الإشارة إليها في قائمة الآباء، ولكنها تقع بشكل واضح ضمن إحدى المجموعات الرئيسة.

٢- بعد القرن الثالث، تركز اهتمام الكُتّاب المعادين للهرطقة على

---

(١) قبل اكتشافات نجع حمادي لم ينج سوى عدد قليل من الأعمال الغنوصية، منها "رسالة إلى فلورا" عن المعلم الفالنتيني بطليموس. (م)

(٢) النحاشين وباليونانية ناسيين Naassenes، من الكلمة العبرية نحاش נחש وتعني ثعبان، فرقة مسيحية غنوصية حوالي ١٠٠ م. عرفت من خلال كتابات هبوليتس. (م)

(٣) (Enn. 11. 9) : الإنياد Enneads او التساعيات: مجموعة كتابات افلوطين نشرها تلميذه فرفريوس الصوري عام ٢٧٠ م.

دحض«المانوية». ولم يعتبروا هذا الدين الجديد جزءًا من الهرطقة الغنوصية ، والتي بمعنى ضيق وقتئذ قد تم التخلص منها ؛ ولكن وفقًا للمعايير الأشمل لتاريخ الدين ، فإنها تنتمي إلى نفس الدائرة من الأفكار. ومن بين زخم الكتابات المسيحية الهائل للغاية ، لسنا بحاجة إلا أن نشير إلى أعمال أرخيلاي[1] وأعمال تيتوس البُصراني[2] (باليونانية) والقديس أوغسطين(باللاتينية) وثيودور برخوني(بالسريانية). كذلك هناك المؤلف الوثني[3] إسكندر الأسيوطي[4] ، الذي درس الفلسفة(في مصر) ، الذي كتب بعد جيل واحد من "ماني" مقتفيًا أثر الجوقة المسيحية.

٣- بطريقة بارعة ، قامت بعض «الأديان الباطنية» منذ أواخر العصور القديمة وتنتمي للحلقة الغنوصية بقدر ما ، بتمثيل طقوسهم وأساطيرهم الدينية الأصلية على شكل حكاية مجازية في روح مماثلة للروح الغنوصية: يمكن أن نذكر ألغاز إيزيس وميثرا وأتيس. المصادر والحالة هذه تتألف من تقارير الكتّاب الإغريق واللاتين الذين عاصروا تلك الفترة ، وهم غالباً من الوثنيين.

٤- قدر معلوم من المعطيات السرية(الباطنية) المبعثرة في ثنايا الكتابات التلمودية. وبالرغم من أنها تختلف تمام الاختلاف عن الممارسة المسيحية ، إلا أنها آثرت الصمت باعتباره الطريقة الأنجع في التصدي للهرقطة.

٥- وأخيراً ، يحتوي قسم من الكتابات«الإسلامية» التي تصدت لمجموعة منوعة من الأديان معلومات قيمة خاصة فيما يتعلق بالديانة المانوية بالإضافة إلى بعض الفرق الغنوصية الأكثر غموضاً ووصلت مؤلفاتها إلى الفترة الإسلامية ، وذلك رغم أنها أحدث عهدًا منها.

ولغة هذه المصادر الثانوية هي اليونانية واللاتينية والعبرية والسريانية والعربية.

---

(١) اعمال ارخيلاي Acta Archelai: اقدم واهم نص في مكافحة المانوية. وهو رواية مختلقة عن سجال ما يجري بين ماني وارخيلاوس اسقف كشكر (قلعة سكر) الرومانية في وادي الرافدين (ت ٢٨٠م)، ويشمل هذا النص ايضاً موجزاً مهماً لتعاليمه الكوزموغونية.(م)

(٢) نسبة إلى بُصرى الشام Bostra: مدينة قديمة في سوريا تبعد ١٠٨ كم عن دمشق.(م)

(٣) وثني pagan: صفة كانت تطلق على غير اليهودي والمسيحي.(م)

(٤) ليكوبوليس Lycopolis: مدينة اسيوط في صعيد مصر.(م)

المصادر الرئيسة أو المباشرة

لم تر هذه المصادر النور إلا في القرن التاسع عشر ، وهناك إضافة مستمرة لها نتيجة المكتشفات الأثرية. والقائمة التالية تأتي بمعزل عن الترتيب والمنشأ والاكتشاف:

١- من المصادر التي لا تقدر بثمن ، خارج نطاق المسيحية ، كتب «المندائيين» المقدسة ، وهم طائفة تعيش في تجمعات صغيرة في منطقة الفرات الأسفل (العراق الحديث) ، وليسوا على وفاق مع كل من المسيحية واليهودية ، ولكنهم يتخذون من يوحنا المعمدان نبياً من ضمن أنبيائهم على حساب المسيح ورفضاً له. وهم أصحاب الدين الغنوصي الوحيد الذي استمر إلى يومنا هذا. اسمهم مشتق من كلمة مندا الآرامية التي تعني"المعرفة" ، ولذا فإن كلمة "المندائيين" تعني حرفياً "الغنوصيين". وتُشكل كتبهم المقدسة ، المكتوبة بلهجة آرامية قريبة جداً من لغة التلمود ، أكبر مجموعة - ربما باستثناء المجموعة التالية - من الكتابات الغنوصية الأصلية في حوزتنا. وتضم أُطروحات أسطورية وفقهية ، وتعاليم طقسية وأخلاقية ، والشعائر ، ومجموعة من التراتيل والمزامير ، وتحتوي هذه الأخيرة أشعارًا وجدانية دينية عميقة.

٢- مجموعة مصادر متنامية ، مؤلفة من الكتابات«الغنوصية- القبطية» المسيحية ، التي تنتمي إلى المدرسة الفالنتينية في الغالب أو إلى العائلة الأكبر التي تعد هذه المدرسة عضواً بارزاً فيها. وكانت القبطية اللغة المصرية الدارجة في الفترة الهلنستية المتأخرة ، وتنحدر من المصرية القديمة مع مزيج من اليونانية. وتعكس ترقية هذه اللغة الرائجة لاستخدامها كوسيلة أدبية تصاعد الدين الجماهيري المناهض للثقافة اليونانية العلمانية للمتعلمين تعليماً هلنستياً. وإلى وقت قريب ، كان الجزء الأكبر من الكتابات القبطية- الغنوصية التي في حوزتنا مثل بستس صوفيا **Pistis-Sopia** (الإيمان-الحكمة) وكتب يو **Jeu** أو **Ieou** يمثل مستوى ضحلاً وهابطاً من الفكر الغنوصي ، وينتمي إلى المرحلة المتدنية لطرح صوفيا.

وفي الأونة الأخيرة(حوالي عام١٩٤٥) حدث اكتشاف مثير بنجع حمادي في صعيد مصر ، سلط الضوء على مكتبة كاملة لجماعة غنوصية تتضمن في الترجمة من اليونانية كتابات غير معروفة للآن ، ومن الممكن أن تعود إلى ما نسميه المرحلة

"الكلاسيكية" من الأدب الغنوصي: من بينها أحد الكتب الرئيسة للفالنتينيين ، وهو كتاب أنجيل الحقيقة **Gospel of Truth** الذي وإن كان لم يكُتب بواسطة فالنتينوس نفسه ، فإن تاريخه بالتأكيد يعود إلى الجيل المؤسس للمدرسة المعروف وجودها واسمها منذ أيام إيريناوس. وباستثناء هذا الجزء الوحيد من المخطوط ، المنشور مؤخراً ، سنة (١٩٥٦) ، وبعض المقتطفات من أجزاء أخرى ، فإن المتبقي من المواد الجديدة ضخم حقاً(ثلاثة عشر مخطوطة ، مقدار من مخطوطات(أوراق) ، قسم منها سليم تقريباً ، بأجمالي يبلغ الألف صفحة من البردي تمثل حوالي ثمانية وأربعين عملاً) ما تزال غير معروفة لحد اليوم. من ناحية أخرى ، أحد المخطوطات القبطية التي تمّ العثور عليه سابقاً ، وبعد ستين عاماً من وجوده في متحف برلين ، تمّ في الآونة الأخيرة (١٩٥٥) نشر بعض أجزائه المتعلقة بالغنوصية ، ومن أهمها أنجيل يوحنا المنحول ، وهو العمل الرئيس لفرقة باربيلو الغنوصية والذي سبق واستخدمه فعليًا إيريناوس في بيانه عن هذه الفرقة التي تعود إلى القرن الثاني. (وهناك كتابة أخرى تعود لنفس المجموعة ، تم العثور عليها في وقت لاحق ؛ "حكمة يسوع المسيح" ، ضمن القسم غير المنقح من مكتبة نجع حمادي. وهناك على الأقل ثلاث نسخ من الإنجيل المنحول ، وهذا يعتبر دليلاً على التقدير الذي كان يتمتع به).

٣- وأيضاً باللغة القبطية ، هناك مكتبة البرديات المانوية التي تمّ اكتشافها في مصر عام ١٩٣٠ ، وما زال تنقيحها مستمراً. تلك المخطوطات التي تعود إلى القرة الرابع الميلادي والمحفوظة بشكل سيء للغاية وتقدر بحوالي ٣٥٠٠ صفحة ، من بينها أحد كتب ماني نفسه ، وكان يُعتقد أنه قد ضاع إلى غير رجعة ، وهو كتاب الـ"كيفاليا" ، أي "فصول" كتاب المزامير الذي يعود للطائفة المانوية الأولى ؛ أيضاً جزء من مجموعة المواعظ (الخطب) التي تعود للجيل الأول بعد ماني.

باستثناء مخطوطات البحر الميت ، فإن هذا الاكتشاف يعد ببساطة أكبر حدث يخص تاريخ الدين الذي قدمه علم الآثار لجيلنا هذا. وحالها حال المندائية ، تحتوي المجموعة القبطية المانوية على مواد عقائدية وشعرية. وفي هذه الحالة يفترض أن الترجمة تمت عن السريانية ، رغم عدم استبعاد تداخل ترجمة يونانية كذلك.

٤- هناك مجموعة مصادر أخرى أصلية ، ولو أنها متأخرة ، خاصة بالدين المانوي تأتينا هذه المرة بشكلها الشرقي بما يُعرف "قصاصات طُرفان" وهي باللغتين الفارسية والتركية ، وعُثر عليها خلال التنقيب الذي جرى في واحة طُرفان الواقعة في تركستان الصينية في بداية القرن العشرين ؛ ينبغي أن يضاف إليها اثنان من النصوص الصينية تمّ العثور عليها في تركستان أيضاً ، عبارة عن لُفيفة تحتوي ترانيم ، وأيضاً رسالة عُرِفت باسم مكتشفها ومحققها بليو **Pelliot**. وتُعد هذه الوثائق ، بالرغم من أنها لم يتم تحقيقها بالكامل ، دليلاً على ازدهار الدين الغنوصي في مناطق بعيدة مثل آسيا الوسطى.

٥- أقدم الكتابات المعروفة لدى العلماء الغربيين كانت المجموعة اليونانية المنسوبة إلى هرمس المثلث العظمة ، وغالباً ما يطلق عليها "البوامندريس" **Poimandres** ، وهو للدقة اسم الرسالة الأولى فقط. المجموعة الموجودة والتي نشرت لأول مرة في القرن السادس عشر ، وهي بقايا من الأدب الرؤيوي الهلنستي المصري ، عُرِفَ بال"هرمسي" وذلك بسبب التطابق التلفيقي ما بين الإله المصري تحوت وهرمس اليوناني. وقد أضاف عدد من المراجع والمقتبسات لكتاب كلاسيكيين متأخرين ، سواء كانوا وثنيين أو مسيحيين إلى مصادر الفكر الهرمسي. وهذه الكتابات ، ليست بكاملها ولكن في أجزاء معينة منها ، تعكس الروح الغنوصية. والشيء نفسه ينطبق على الأدب الخيميائي المرتبط وثيقاً ببعض البرديات السحرية اليونانية والقبطية ، والتي تقدم مزيجاً من الأفكار الغنوصية. ويجب أن يُنظر إلى رسالة "البوامندريس" الهرمسي ذاتها ، بغض النظر عن بعض أشارات التأثير اليهودي ، بوصفها وثيقة رئيسة من وثائق الغنوصية الوثنية المستقلة.

٦- وأخيراً ، هناك مادة غنوصية في بعض أجزاء العهد الجديد المنحول ، مثل أعمال توماس وقصائد سليمان ، ولقد تمت صياغتها على شكل قصائد تُعد من بين أرقى التعبيرات الغنوصية الوجدانية والإيمانية.

وتوجد هذه المصادر الأصلية باللغات اليونانية والقبطية والآرامية والفارسية والتركية وكذلك باللغة الصينية. (مصطلح "أصلي" لا يستثني هنا التراجم القديمة ،

مثل التركية والصينية وأغلب الوثائق القبطية).

يعطي هذا العرض فكرة عن النطاق الجغرافي واللغوي الواسع للمصادر الغنوصية والتنوع الكبير للفرق الغنوصية. وعليه يمكننا أن نتحدث عن المذهب الغنوصي فقط كنوع من التجريد. فلقد أظهر الغنوصيون الرواد فردية فكرية واضحة، وكان التخيل الأسطوري لكل الحركة خصباً باستمرار. وكاد الخروج على الكنيسة أن يكون مبدءاً من مبادئ العقل الغنوصي، فلقد كان متصلاً بشكل وثيق مع مذهب "الروح" المستقلة بوصفها مصدراً للمعرفة المباشرة والتنوير. وقد لاحظ إيريناوس بالفعل أن "كل واحد منها يبتدع شيئاً جديداً كل يوم"[١]. وأقام بناة النظام العظيم، مثل بطليموس وباسليديس وماني، كيانات فكرية مبتكرة ودقيقة؛ هي الإبداعات الأصلية للعقول الفردية ولكنها في الوقت نفسه اختلافات وتطورات لأفكار رئيسة يتقاسمها الجميع: وبوسعنا أن نطلق عليها مجتمعة "الأسطورة الأساسية" الأبسط. وعلى مستوى فكري أدنى، يتم توصيل المحتوى الأساسي من خلال الحكايات والعظات والتوجيهات العملية(الأخلاقية والسحرية)، ومن خلال التراتيل والصلوات. ولمساعدة القارئ كي يشاهد وحدة الميدان بالكامل قبل الدخول في استعراض مفصل، سنحاول تقديم موجز لهذه "الأسطورة الأساسية" التي يمكن استنباطها من التنوع المربك للمادة الحالية.

(و) ملخص العقائد الغنوصية الرئيسة

ثيولوجيا (علم اللاهوت)

الميزة الأساسية للفكر الغنوصي هي الثنوية الراديكالية التي تحكم العلاقة بين الله والعالم، وكذلك العلاقة بين الإنسان والعالم. فالإله هو قطعاً فوق -دنيوي، طبيعته غريبة عن طبيعة الكون، لم يخلق ولم يحكم، ونقيضه الكامل عالم النور العلوي، المكتفي ذاتيًا والقصي، وذلك في مقابل الكون بوصفه عالم الظلام. العالم من صنع

---

(١) دحض الهرطقات Adversus Haereses (Against Heresies) I. 18. 1 وتختصر بـ(.Adv. Haer).

قوى وضيعة ، وبرغم أنها انحدرت بشكل غير مباشر عنه(عن الله) فإنها لا تعرف الإله(الله) الحقيقي وتعرقل المعرفة الصادرة عنه في الكون المتسلطة عليه. إن نشأة هذه القوى ، الأراكنة[1] ، ونشأة جميع أنظمة الكينونة خارج نطاق الله بصفة عامة ، بما في ذلك العالم نفسه ، هو الموضوع الرئيس للطرح الغنوصي ، والذي سنقدم أمثلة عليه في وقت لاحق. إن الله المتعالي نفسه محتجب عن كل المخلوقات ومستغلق على المفاهيم الطبيعية. وتتطلب معرفته(الله) وحياً خارقاً وتنويراً ، ومع ذلك لا يمكن أن يعبر عنه إلا في مفردات سلبية.

كوزمولوجيا (نشأة الكون)

الكون ، ملكوت الأراكنة ؛ مثله مثل سجن فسيح زنزانته الأعمق هي الأرض ، ومسرح لحياة الإنسان. حوله وفوقه اصطفت أفلاك كونية مثل أصداف متحدة المركز. وغالباً ما تكون هناك سبعة أفلاك من الكواكب محاطة بالثامن الذي هو النجوم الثابتة. ومع ذلك ، كانت هناك نزعة لمضاعفة البُنى وجعل المخطط أكثر اتساعاً: لقد أحصى باسيليدس ما لا يقل عن ٣٦٥ "سماءً". تكمن الأهمية الدينية لهذه العمارة الكونية في أن كل شيء يتواجد بين هنا والآخرة يعمل على فصل الإنسان عن الله ، ليس من خلال المسافة المكانية فحسب ولكن من خلال قوه شيطانية فعالة. وبناء عليه فإن اتساع وتعدد النظام الكوني يعبر عن الدرجة التي أزيح إليها الإنسان بعيداً عن الله.

الأفلاك هي عروش الأراكنة ولا سيما الـ"سبعة" ، وهم آلهة الكواكب الذين تمت استعارتهم من البانثيون البابلي. وجدير بالذكر أن هذه الآلهة غالباً ما يسميها العهد القديم بأسماء ترمز إلى الله(ياو ، صباؤث ، أدوناي ، إلوهيم ، وإيل شداي) ، والتي قد تحولت من كونها مرادفات لله الواحد الأسمى ، بفعل هذا التبديل ، إلى أسماء ملائمة لكائنات شيطانية أدنى منزلة ؛ وفي ذلك مثال على إعادة تقدير مزدرية

---

(١) الأراكنة: جمع اركون، وهو العظيم من الدهاقين، والدهقان القوي على التصرف مع حدة ويريد به الشياطين المردة(الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣٠٤، هامش ١١). (م)

للتقاليد القديمة عامة والتراث اليهودي خاصة.

يحكم الأراكنة العالم بشكل جماعي، وكل منهم في فلكه هو حارس السجن الكوني. ويطلق على حكمهم الاستبدادي للعالم «هَيمرمين»[1]؛ أي مصير الكون، وهو مفهوم تم اقتباسه من علم التنجيم ولكنه الآن مشوب بالروح الغنوصية المعادية للكون. وهذه القاعدة، في جانبها المادي هي قانون الطبيعة أما في جانبها النفسي والذي يشمل على سبيل المثال المؤسسة وتطبيق الشريعة الموسوية، فإنها تهدف إلى استعباد الإنسان. وباعتباره وصياً على فلكه، يقوم كل أركون باعتراض سبيل الأنفس التواقة إلى الصعود بعد الموت، ليمنع هروبها من العالم وعودتها إلى الله. الأراكنة أيضاً صناع العالم، إلا أن هذا الدور محفوظ لزعيمهم، الذي بعدئذ حمل اسم الديورج demiurge (خالق العالم في تيماوس أفلاطون[2]) وغالباً ما صوِّر بخصال مشوهة لإله العهد القديم.

أنثروبولوجيا (علم الإنسان)

الإنسان، الهدف الرئيس لهذه التوجهات الكبيرة، يتألف من لحم ونفس وروح. لكنها تحولت إلى مبادئ جوهرية، أصله مزدوج: دنيوي وغيبي (ما ورائي). ليس الجسد لوحده ولكن "النفس soul"أيضاً هي نتاج القوى الكونية، التي صاغت الجسد على صورة (أو النموذج الأصلي) الرجل البدئي الإلهي، وبَثت فيه الحياة بواسطة قواها الرُوحية: هذه هي شهوات وانفعالات الإنسان الفطري، كل منها تنبع من وتشابه حد الأفلاك الكونية، وكلها مجتمعة تكوّن نفس الإنسان الهيولية، أي روحهpsyche. والإنسان خلال جسده ونفسه هو جزء من العالم ومرتهن لـ«هَيمرمين». والروح أو «نوما pneuma» محتجزة في داخل النفس(وتكنى كذلك بالـ"شرارة spark") وهي قبس من المادة الإلهية من العالم الآخر التي سقطت في العالم؛ وقام الأراكنة بخلق الإنسان لغاية صريحة وهي الإبقاء عليه أسيراً هناك

---

(١) هيمرمين heimarmene إلهة القدر / المصير وايضاً النصيب في الميثولوجيا اليونانية. (م)

(٢) محاورة تيماوس، إحدى المحاورات المهمة لأفلاطون. (م)

(في العالم). وكما أن الإنسان في الكون الأكبر يكون محاطاً بسبعة أفلاك ، كذلك في الكون الإنساني الأصغر تكون «نوما» مدثرة بأردية النفس السبعة المتحدرة منها (من الأفلاك). وهكذا تغوص النوما ، وهي في حالتها غير المُخَلّصَة (غير المُفتداة) في النفس والجسد غير واعية لنفسها ، مخدرّة ، أو ثملة بفعل سُمّ العالم: بعبارة موجزة هي "جاهلة" ، ولا تتحقق صحوتها وانعتاقها إلا عبر "المعرفة".

إسختالوجيا[1]

الطبيعة الأساسية للثنوية هي ما يحدد طبيعة عقيدة الخلاص. فكما إن الإله المتعالي غريب عن "هذا العالم" كذلك النفس النيوماتية[2] (الروحية) (هي غريبة) في ثناياه (العالم). إن غاية الجهاد الغنوصي هو عتق "روح الإنسان" من سجن العالم وإعادته إلى عالم النور موطنه الأصلي. الشرط الواجب هو أن «يعرف» بشأن الله الموجود خارج الكون المادي وبشأن نفسه ، أي بشأن أصله السماوي فضلاً عن وضعه الحالي ، وأن يعرف بالتالي أيضاًعن طبيعة العالم الذي يحدد هذا الوضع. كما جاء في العبارة الفالنتينية الشهيرة:

ما يحرر هو معرفة من كنا ، وماذا صرنا ؛ أين كنا ، وفي أي شيء تم رمينا ؛ إلى أين مسرعين ، وأنّى لنا أن نُفتدى ؛ ما هو الميلاد ، وما هو البعث[3].

لكن هذه المعرفة محجوبة عنه بفعل وضعه هو ، لأن "الجهل" هو جوهر حياة الدنيا ، مثلما هو مبدأ ظهور العالم للوجود. لا سيما أن الله المتعالي غير معروف في العالم (غيب) ولا يُمكن أن يستدل عليه منه ؛ لذلك صار الوحي(الرؤيا) مطلوباً. إن الحاجة إليه أمر متأصل في طبيعة الوضع الكوني ؛ ويُغيّر بيانه هذا الوضع في جانبه الحاسم ، أي "الجهل" ، وبهذا يكون قد أصبح جزءًا من الخلاص ، ناقله هو رسول من عالم النور

---

(١) إسختالوجيا eschatology: الإيمان بالأخرويات، علم الآخرة، احد فروع العلم الإلهي وهو خاص بالدنيا الآخرة.

(2) pneumatic

(3) Exc. Theod. 78, 2) Exc. Theod. (م) .مقططفات من ثيودوتس.

يخترق عوائق الأفلاك ، ويحتال على الأراكنة ، ويوقظ الروح من رقادها الدنيوي ، ويبلغّها المعرفة المُخلِّصة(التي جاء بها) "من الخارج". وتبدأ مهمة هذا المُخلِّص المتعالي حتى قبل خلق العالم(لأن سقوط العنصر الإلهي قد سبق الخلق) وتسير بموازاة تاريخه. وعليه فإن المعرفة المُنزلة ، ولو أنها تَدعي "معرفة الله" ليس غير ، فإنها تتضمن محتوى الأسطورة الغنوصية برمته ، مع كل ما يجب أن تُعَلِّمَهُ بشأن الله ، الإنسان ، والعالم ؛ أي أنها تحوي المقومات لنظام نظري. لكن على الصعيد العملي ، فهي بخاصة تتعلق بـ"معرفة الطريق" ، أي الطريق التي تسلكها الأنفس لتخرج من العالم ، وتتضمن إجراءات مقدسة وتحضيرات سرية لصعودها الآتي ، وكذلك الأسماء الخفية والعبارات السرية التي تشق ممراً عبر كل فلك. مزودة بهذا «الغنوص» ، تغادر النفس بعد الموت صاعدة ، تاركة خلفها "الرداء" الروحي عند كل فلك ساهم فيه: وهكذا بعد أن تخلع الروح عنها كل التراكمات الخارجية تُدرك الله في العالم الآخر وتتحد ثانية مع الجوهر الإلهي. تعد هذه العملية ، وفقاً للدراما الإلهية الكلية ، جزءاً من إعادة كُلّيّة الإله نفسه إلى ما كانت عليه ، والتي أصابها الوهن في أوقات سبقت الكون نتيجة لفقدان أجزاء من المادة الإلهية. وبسبب هذه العملية وحدها أصبح الإله معنياً بمصير العالم ، ومن أجل استعادتها يتدخل رسوله في التاريخ الكوني. وبعد الانتهاء من عمليةِ الجمع (بحسب بعض الأنظمة) ، يبلغ الكون نهايته مجرداً من عناصر النور الخاصة به.

الأخلاق والفضائل

في هذه الحياة انعزل الروحانيون (أو النوماتيون pneumatics) ، كما يطلقون على أنفسهم باعتبارهم أصحاب الغنوص ، عن السواد الأعظم من الناس. فالتنوير الفوري(المباشر) لا يجعل الفرد ذا سيادة في فلك المعرفة فحسب(ولهذا السبب يعود التنوع غير المحدود في العقائد الغنوصية) ، بل يحدد فلك الفعل كذلك. وبعامة ، فإن ما يُحدد الأخلاق والفضائل النوماتية هي العدائية تجاه العالم واحتقار كل العلاقات الدنيوية. ولكن يمكن التوصل من هذا المبدأ لنتيجتين متناقضتين ؛ كل منهما وجدت ممثلها المتطرف: الزاهد والخليع. ويجني الزاهد من اعتناق الغنوص التزامًا بتجنب المزيد من تلوّث العالم ،

وبالتالي تقليص الاتصال به إلى الحد الأدنى ؛ أما الخليع فيجني من نفس الاعتناق امتياز الحرية المطلقة. وسوف نتطرق للنظرية المعقدة الخاصة بالخلاعة الغنوصية لاحقاً. أما في هذا السرد التمهيدي فبضعة ملاحظات تفي بالغرض. شريعة"افعل" و"لا تفعل"[1] التي أعلنها الخالق هي صيغة أخرى من الطغيان"الكوني". ولا تؤثر العقوبات المترتبة على تجاوزها سوى على الجسد والروح. وكما أن الروحي متحرر من هَيمرمين (القدر) فهو متحرر من نير الشريعة الأخلاقية ، فبالنسبة له كل الأشياء مباحة. وحيث أن الروح(نوما)"مُنَجّاة بطبيعتها" ، فلا يمكن أن تنجسها الأفعال وليست خائفة من التهديد بالعقاب الأركوني. ولكن الحرية النيوماتية هي مسألة أكثر من كونها مجرد تصريح جزافي: من خلال الخرق المتعمد للمعايير التي سنها الديمورج ، يقوم الروحاني بإبطال خطة الأركانة ، وبطريقة مفارقة يسهم في عملية الخلاص. وعبر إبرازها للعنصر النهلستي[2] ، يكون للشهوانية المفارقة تأثير يفوق النسخة الزاهدة التي تتضمنها الغنوصية اللا كونية[3].

وحتى القارئ الذي لا عهد له بالموضوع سيدرك من خلاصة ما تقدم أنه مهما وصلت استيعابية النظرية الغنوصية من مكانة لدى المفكرين المستقلين ، فهناك محور ميثولوجي(أسطوري) وثيق الصلة بالفكر الغنوصي بحد ذاته. وبعيداً عن الجو المبهم للتفكير المنطقي الفلسفي يتنقل(الفكر الغنوصي) في بيئة المجاز والتجسيد الأكثر زخماً. يجب علينا في الفصول التالية أن نملأ الإطار العام لروايتنا المجملة بمضمون المجاز والأسطورة الغنوصية ، ومن جهة أخرى تقديم بعض التفاصيل عن هذا المضمون الرئيس في منظومة الأطروحات الفكرية.

---

(١) إشارة للوصايا العشر.(م)

(٢) النهلستية nihilistic: العدمية او الإنكارية.(م)

(٣) Acosmism نقيض Pantheism (وحدة الوجود؛ المذهب القائل بان الله والطبيعة شيء واحد وان الكون المادي والإنسان ليسا إلا مظاهر للذات الإلهية). وعلى العكس من ذلك فإن Acosmism تنفي حقيقة الكون وتعتبره شيئاً وهمياً(إن البادئة "a" في اليونانية تعني نفي مثلما تفعل "un" في اللغة الإنجليزية).(م)

الخيال الغنوصي واللغة الرمزية

عند أول مواجهة له مع الأدب الغنوصي ، سيُصدم القارئ من بعض أساليب التعبير المتكررة التي من خلال قيمتها الحقيقية ، حتى خارج السياق الأوسع ، تكشف شيئاً من التجربة الأساسية ، نمط الشعور ، والرؤية الواقعية للسمة المميزة للعقل الغنوصي. وتتراوح هذه التعبيرات من كلمات مفردة ذات إيحاء رمزي إلى استعارات ومجازات شاملة ؛ بالإضافة لتواترها ، لتكتسب أهمية بفضل بلاغتها الفطرية التي غالباً ما تنفرد بجدة مذهلة. في هذا الفصل سنتطرق إلى البعض منها. ويتسم هذا المنهج بوضعنا أمام مستوى من التعبير جوهري أكثر من التمايز المذهبي الذي تشعب إليه الفكر الغنوصي في نُظم كاملة.

ويتفرد الأدب المندائي بثراء خاص من الصياغة الأصيلة التي تبرز الطابع المميز للفكر الغنوصي بزخم تعبيري بليغ. ويُعد هذا الزخم التعبيري بمثابة الوجه الآخر للضعف النظر ولو بشكل جزئي على الأقل ؛ ويتعلق كذلك بحقيقة أن بُعد المندائيين الجغرافي والاجتماعي عن النفوذ الهلنستي جعلهم أقل عرضة من الآخرين لإغراء تمثل الاصطلاحات الفكرية والأدبية الغربية عند التعبير عن أفكارهم. وتزخر كتاباتهم بالخيال الأسطوري ، واكتناز الخيال غير المُوهَّن بالطموح نحو صياغة المفاهيم ، دون أن يعير تنوعها اهتماماً بالتماسك والنظام. وبالرغم من هذا القصور في الانضباط الفكري الذي غالباً ما يجعل من قراءة المؤلفات الأكبر ، الحافلة بالتكرار إلى حد كبير ، أمراً مضجراً ، فإن ما يتخللها من تلون غير معقد للتصور الأسطوري يعد تعويضاً كافياً ؛

وفي الشعر المندائي تسكب النفس الغنوصية معاناتها وحنينها وراحتها في تدفق لا نهائي من الرمزية القوية. ووفقًا لمخطط هذا الفصل، سنعول كثيراً على هذا المصدر؛ دون رغبة في المغالاة بأهمية وجود المندائيين في الصورة العامة للغنوصية.

(أ) «الغريب»

"بسم الحياة العظمى الأولى الغريبة من عوالم النور، السامية فوق كل الأعمال": هذه هي الافتتاحية النمطية للكثير من الكتابات المندائية، و«الغريبة»(نُخرايا) هي صفة دائمة "للحياة" التي بطبيعتها غريبة عن هذا العالم، وتحت ظروف معينة غريبة بداخله. وتتحدث الصيغة المقتبسة عن الحياة "الأولى" التي "فوق كل الأعمال"، وينبغي أن نضيف إليها عبارة "المتعلقة بالخلق" (لتصبح العبارة: فوق كل أعمال الخلق)، أي فوق العالم. ويعد مفهوم الحياة الغريبة من أعظم الرموز المؤثرة التي نصادفها في الخطاب الغنوصي، وهو جديد في تاريخ الخطاب الإنساني بصفة عامة. ولهذا المفهوم مرادفات في عموم الأدب الغنوصي، على سبيل المثال مفهوم مرقيون عن "الإله الغريب" أو "الغريب" فقط، و"الآخر"، و"المجهول"، والذي "لا يوصف"، و"الخفي"، أو "الآب غير المعروف" في الكثير من الكتابات المسيحية الغنوصية. ويُعد "التعالي المطلق" في الفكر الأفلاطوني المُحدث بمثابة صنوه الفلسفي. ولكن حتى بصرف النظر عن هذه الاستخدامات الثيولوجية(اللاهوتية)، فإن لمفردة "غريب"(ومرادفاتها)واحدة من محمولات الله أو الكائن الأسمى، أهمية رمزية خاصة بها كتعبير عن تجربة الإنسان الأولية، ويتجلى هذا في الاستخدامات المختلفة للكلمة في السياقات النظرية بالأخص. فيما يتعلق بهذه الخبرة الباطنية، فإن لصيغة «الحياة الغريبة» فائدة تعليمية خاصة.

إن الغريب بمثابة إشارة لكلٍ ما نشأ في مكان آخر، ولا ينتمي إلى هنا. وبالنسبة للذين ينتمون لـ(هنا) فيشير للأجنبي، الغريب والغامض؛ وبالنسبة للغريب الذي جاء للإقامة هنا فإن عالمه بالمثل غامض، ويشبه ديار الغربة البعيدة عن الوطن. كذلك يخضع لكثير من معاناة الغريب الذي يعيش وحيداً دون حماية، عاجزاً عن التواصل

في بيئة محفوفة بالمخاطر. وليست اللوعة والحنين للوطن سوى جزء من معاناة الغريب. ويهيم الغريب الذي يجهل مسالك الأرض الأجنبية على وجهه ؛ فإذا ما خبر جيدًا مسالكها ، نَسي أنه غريب ليتوه بمفهوم مختلف ؛ نتيجة استسلامه لغواية العالم الغريب وانسلاخه عن أصله ، بعد ذلك يصير"ابناً للمنزل". وهذا أيضاً جزء من قدر الغريب. في انصرافه عن ذاته انزاح الكرب ، وهذه بخاصةٍ هي ذروة تراجيديا الغريب. إن تذكره لتغربه ، وتعرفه على منفاه في تعينه ، هو الخطوة الأولى للوراء ؛ الحنين إلى الوطن الذي تمّ ايقاظه هو بداية العودة. وينتمي كل هذا إلى جانب "المكابدة" الخاص بالتغرب. وفيما يتعلق بأصله ، فهو في آن واحد علامة تميز ، ومصدر قوة وحياة سرية مجهولة في محيطها والسبيل الأخير المنيع له ، كما أنه غير مفهوم لمخلوقات هذا العالم. إن تفوق الغريب الذي يميزه حتى هنا ، ولو بشكل سري ، هو مجده الظاهر في موطنه الأصلي ، الذي يقع خارج هذا العالم. في مثل هذا الموضع ، فإن الغريب هو البعيد ، الذي يتعذر بلوغه ، وغرابته تعني السُمو. وهكذا فالغريب بشكل مطلق هو السمو الكامل ، والـ"ماوراء" ، والصفة الجلية لـ الله.

وبالتناوب ، فإن طرفي فكرة الـ"غريب" ، السلبي والإيجابي ، الغربة كتفوق وكمعاناة ، كامتياز للبُعد وكقَدَر للتورط ، يظهران كصفات مميزة لنفس الموضوع- الـ"حياة". ولكونها "الحياة الأولى العظيمة" فهي تشارك في الجانب الإيجابي وحده: لأنها "الأبعد" ، و"الأسمى من العالم" ، و"في عوالم النور" ، و"في ثمار البهاء" ، و"في باحات النور" ، و"في بيت الكمال" وهكذا دواليك. في وجودها المشطور إلى شطرين في العالم ، تسهم(الحياة) بشكل تراجيدي في تداخل كلا الطرفين ؛ وفي تحقيق الخصائص أعلاه ، في تعاقب درامي محكوم بمسألة الخلاص ، لتصنع التاريخ الميتافيزيقي للنور المُبعد(المُتغرب) عن «النور» ، وللحياة المُبعدة عن «الحياة» وتورطها في العالم ؛ تاريخ تغربها وعودتها لحالتها الطبيعية ، "طريقها" إلى الأسفل وفي داخل العالم ، وصعودها ثانية. وبناءً على المراحل المتعددة لهذا التاريخ ، فإن كلمة "الغريب" ونظيراتها يمكن أن تدخل في اندماجات متشعبة: مثل "نفسي الغريبة" ، و"قلبي الموجوع من العالم" ، و"الجفنة المهجورة" ؛ تنطبق على الحالة البشرية ، بينما "الرجل

الغريب" ، و"الأجنبي"(الدخيل) ينطبقان على الرسول القادم من عالم النور- ولو أن التعبيرات السابقة يمكن أن تنطبق عليه أيضاً ، كما سنرى عندما نتناول "المُخلِّص المُخلَّص". وهكذا ، فمن خلال شُمُول فكرة "الغريب" نفسه ، وبشكل ضمني ، ينطوي مفهوم "الغريب" نفسه ، في معناه ، على كل الجوانب التي توضحها "الطريق" في شكل مراحل زمنية بارزة. وفي الوقت ذاته ، يعبر بشكل مباشر للغاية عن التجربة الأولية التي قادت أولاً إلى فكرة "طريق" الوجود-التجربة الأولية المتعلقة بالغربة وبالتسامي. وبناءً على ذلك يمكننا اعتبار صورة "الحياة الغريبة" رمزاً رئيساً للغنوصية.

(ب) «الما وراء»، «الخارج»، «هذا العالم» و«العالم الآخر»

وبهذا المفهوم المركزي ترتبط عضوياً الكثير من المفردات والصور الأخرى. فإذا كانت "الحياة" "غريبة" في الأصل ، فلابد أن يكون موطنها "خارج" أو "ما وراء" هذا العالم. وهنا "ما وراء" تعني ما وراء كل شيء موجود في الكون ، ويشمل ذلك السماء ونجومها. و"تشمل" تعني حرفياً: الفكرة المتعلقة بـ"خارج" مطلق يحيط بالعالم ويجعل منه نظاماً مغلقاً ومتناهياً ، ومخيفاً في اتساعه وشموليته بالنسبة إلى أولئك التائهين في داخله ، لكنه مُتناهٍ في وجوده الكلي. فهو نظام مستبد ، وكيان شيطاني مشحون بالرغبات الشخصية والقوى القهرية. إن الإحاطة وفقاً لفكرة "الما وراء" تجعل "العالم" يفقد أحقيته بالكليّة. وطالما أن "عالم" يعني"الكل"[1] ، مجموع حقيقة الوجود ، فليس هناك غير "الـ"عالم ، وأي توصيف آخر لا جدوى منه: إذا ينقطع الكون(الكوزموس) عن كونه الكل ، أي إذا حُدِدَ بفعل شيء "آخر" جوهري

---

(١) الكل The All: الواحد، المطلق، العظيم، الخالق، العقل الأسمى، الخير، الآب، والأم الكونية فكرة الهرمسية عن الله. والكل اسم من أسماء الله باعتبار الحضرة الإلهية الجامعة للأسماء، ولذا يقال احد بالذات، كل بالأسماء(تعريفات الجرجاني). والكل يقال على جملة العالم (ابن سينا، رسالة الحدود) من جهة ما هو واحد ومشتمل على كل ما هو موجود في الزمان والمكان (ر:الكلي).(م)

وحقيقي بشكل بارز، عندئذ يجب أن يُسمى بـ"هذا" العالم. وكل شئون الرجل الدنيوية هي "في هذا العالم"، و"من هذا العالم" على النقيض من "العالم الآخر"، موطن الـ"حياة". وعلى أية حال فإن ما يراه سكان عوالم النور والحياة من الما وراء، هو عالمنا الذي يبدو لأعينهم على أنه "ذلك العالم". وبناء على ذلك أصبح اسم الإشارة إضافة وثيقة الصلة لمفردة "عالم"؛ والصيغة مجدداً هي رمز لغوي أساسي من رموز الغنوصية، وتتعلق مباشرة بالمفهوم الأساسي للـ"غريب".

(ت) **العوالم والدهور (الأيونات)**

انسجاماً مع هذه الرؤية للأشياء، بدأ استخدام "العالم" بصيغة الجمع. وتدل عبارة "العوالم" على سلسلة طويلة لحقول القوة المغلقة تلك، وأقسام النظام الكوني الأكبر، وعَبرها يجب على الحياة أن تستمر في طريقها، وتُعد جميعها غريبة (على الحياة) على حد سواء. فقط عندما يفقد صفته الكليّة، وعندما يصبح مخصصاً ومُشيطناً في الوقت نفسه، حينئذ يكون مفهوم "العالم" قد وصل إلى الإقرار بالكثرة. ويمكننا القول أيضاً بأن مفردة "العالم" تدل على جماعية وليس على وحدانية، تدل على عائلة شيطانية وليس على فرد أوحد. وتشير الأكثرية أيضاً إلى جانب التيه (نسبة إلى متاهة) من العالم: تضل الروح طريقها في العوالم وتهيم هنا وهناك، وأينما سعت لمخرج تجد نفسها تمر من عالم إلى آخر ليس بأقل من سابقه. إن تعددية الأنظمة الشيطانية التي نُفيت إليها الحياة غير المُخَلّصة هي محور للعديد من التعاليم الغنوصية. وتتشابه"عوالم" المندائيين مع "أيونات"(دهور) الغنوصية الهلينستية. وغالباً ما تكون سبعة أو اثني عشر (تبعاً لعدد الكواكب وعلامات البروج)، ولكن في بعض الأنظمة يتزايد هذا العدد إلى أبعاد هائلة تدير الرأس، تصل إلى٣٦٥ «سماء» أو الـ«فضاءات»التي لا تحصى، ويتم استخدام"الأسرار"(هنا تستخدم بشكل طوبولوجي) والـ"أيونات"(دهور) التي تعود إلى بستس صوفيا. وينبغي على الحياة اجتياز كل هذه الأنظمة التي تمثل درجات افتراق مختلفة عن النور، حتى تتمكن من الخروج.

"أنت ترى ، يا ولدي ، كم يجب أن نجتاز من الأبدان (العناصر؟) ، وكم من جوقات الشياطين ، وكم من سلاسل وكم من دورات أفلاك النجوم مسرعين كي نصل إلى الله الواحد الأحد"[١].

يجب أن يكون مفهوماً ، وإن لم يُذكر ذلك صراحة ، أن دور هذه القوى المتدخلة هو دور ضار ومعوّق: مع الاتساع المكاني تمثل خصماً للألوهية وهي في الوقت نفسه القوى التي تسجن هذا العالم:

"إن الطريق الذي سوف نسلكها جد بعيدة وبلا نهاية"[٢]؛

"ترى ما أوسع المسافات بين حدود هذه العوالم المظلمة"[٣]؛

"بعد أن ضلت الطريق مرة في متاهة الشرور،
الـ(نفس) الشقية لاتجد لها مخرجاً...
تبحث عن مهرب من الفوضى المريرة
ولا تدري كيف تنفذ."[٤]

بصرف النظر عن كل تشخيص (منح شيء ما صفة شخصية ، كصفة الإنسان مثلاً) ، فللفضاء برمته حيث وجدت الحياة نفسها ، طابع روحي حقود ، و"الشياطين" أنفسها عوالم مكانية بقدر ما هي أشخاص. ومسألة التغلب عليها تشبه تماماً العبور من خلالها ، وهذا المعبر الذي يخترق حدودها هو بالوقت نفسه يُحطم قوتها ويحقق الفكاك من سحر فلكها. وحتى حين تقوم الحياة بدورها كمخلص في

---

(١) المجموعة الهرمسية Corpus Hermeticum IV. 8 يقابله: هرمس المثلث العظمة او النبي إدريس، تأليف لويس مينار، ترجمة عبدالهادي عباس ، ص ١٠٠. (م)

(٢) كَنزا ربا ص ٤٣٢. الاقتباسات المندائية التي نقلها المؤلف إلى اللغة الإنجليزية تعتمد على ترجمة مارك ليدزبارسكي الألمانية لكتاب "كنزا ربا"، غوتنغن ١٩٢٥، وكذلك على ترجمته لكتاب المندائيين "دراشا إد يهيا" (تعاليم يحيى)، غيسن، ١٩١٥، لكننا اعتمدنا الكتب أعلاه باللغة الأصلية(المندائية)(م)

(٣) المصدر نفسه ص ١٥٥.

(4)(Naassene Psalm, Hippol. V. 10. 2).[مزمور النحاشين، عن هيبوليتس الجزء ٥ ، ١٠ ، ٢]

الكتابات المندائية تقول عن نفسها إنها "ارتحلت عبر العوالم": أو ما جعل يسوع يقول في مزمور النحاشين " أرتحل عبر جميع العوالم، وأفكّ كل الأسرار".

هذا هو البعد المكاني للفكرة. أما البعد الزماني لوجود الحياة الكوني فليس أقل شيطنة، ومصور أيضاًعلى أنه نظام شبه شخصي للقوى(أي "الأيونات"). طبيعتها، مثل طبيعة فضاء العالم، تعكس التجربة الرئيسة لحالة الغربة والمنفى. وهنا أيضاً نجد التعددية التي رأيناها هناك؛ سلاسل كاملة من الأجيال(الحقب) تمتد بين النفس وغايتها، ويوضح عددها المجرد السيطرة التي يفرضها الكوزموس(الكون)، بداءةً على أسراه. وهنا كذلك لا يتحقق الفرار إلا بالمرور عبرها جميعاً. وهكذا ينفذ طريق الخلاص من خلال النظام الزمني"للأجيال": عبر سلسلة أجيال لا تُحصى ولا تعد، تدخل الحياة السامية إلى العالم وتقيم فيه، وتعاني من أمد هذه الإقامة الذي على ما يبدو ليس له نهاية، وليست هناك سوى هذه الطريق الطويلة الشاقة، مع ذاكرة فُقِدت وتم استعادتها، لكي تصنع مصيرها. وهذا يفسر صيغة "العوالم والأجيال" المثيرة للإعجاب التي غالباً ما ترد في الكتابات المندائية: "طفت عبر العوالم والأجيال" يقول المخلص. بالنسبة للروح التي لم تفتدى بعد (التي يمكن تكون خاصة بالمخلص نفسه)، فإن المشهد في هذا الوقت يصبح مصدراًللكربة والغم. ولا يضاهي الذعر الذي تسببه جسامة المسافات الكونية سوى الذعر الذي تسببه الأزمان التي ينبغي تحملها: "منذ عهد بعيد تحملت أنا وصبرت وعشت في العالم"[1].

هذا الذعر الكوني بشقيه، المكاني والزماني، يظهر بشكل واضح في المعنى المعقد(المركب) لمفهوم "أيون" الهلينستي الذي تم تكييفه غنوصياً. وفي الأصل مفهوم الغنوصية لوحده(أمد الحياة، طول الزمن الكوني، ومن ثم الأبدية) خضع لعملية تشخيص في الدين الهلينستي الذي سبق الغنوصية- ربما أقلمة للإله زرفان[2]

(١) كَنزا ربا ص٤٥٨.

(٢) Zervan او Zurvan: زروان او زرفان إله الزمن المكان المطلق وكان الـ"اكا" (الواحد، او الوحيد).

الفارسي– صار هدفاً للعبادة ، بالرغم من صلاته المخيفة. أما في الغنوصية فيأخذ بعداً ميثولوجياً إضافياً ، ويصبح اسماً طبقياً لكل الفئات سواء كانت لألهة ، أو أنصاف الهة ، أو لكائنات شيطانية. إن "الأيونات" بمعنى آخر تمثل مع مضامين زمانية وكذلك مكانية السلطة الشيطانية للكون أو(كما في حكمة الأيمان Pistis Sophia) لعالم الظلام بجسامته. ومن الممكن أن يزيل تشخيصهم الأخير أحياناً الجانب الأصلي للوقت ، ولكن ضمن عملية مساواة "الأيونات" مع "العوالم" المستمرة تم الإبقاء على ذلك الجانب حياً كجزء من معنى أكثر قابلية للتغير بفعل انحرافات المخيلة الأسطورية[1].

ويجد الشعور المستوحى من جانب زمن المنفى الكوني تعبيراً مؤثراً في كلمات مثل هذه:

"في ذلك العالم(عالم الظلام) سكنت أنا آلافاً مؤلفة من السنين ولكن لم يعرف أحد عني بأني قد عشت هناك... أعوام تعاقبت وأجيال تلت وأنا ما زلت أقيم هناك ، بيد أنهم لم يعرفوا أي شيء عني ولم يعرفوا بأني أسكن معهم في عالمهم."[2]

أو (من أحد النصوص المانوية التركية):

"في هذه اللحظة ، يا أبانا الرحيم ، ها قد مرت الآف من السنين لا عد لها منذ

---

(١) "ايون" في صيغة المفرد يمكن ان يعني ببساطة "العالم"، وكما إن "هذا الدهر (ايون)" في الفكر اليهودي والمسيحي يتعارض مع "الدهر (الأيون) القادم": ربما النموذج هنا كان الكلمة العبرية "اولام" (بالأرامية آلما)، التي معناها الأصلي "الأبدية" صار يتضمن معنى "العالم". إن صيغة الجمع المندائية «آلمي» يمكن ان تعني "عوالم" و "كائنات"، الأخير بمدلول شخصي (فوقبشري). التجسيد يرتبط بمفهوم العهد الجديد حول "هذا الدهر" بتعابير مثل "إله" (أو، "حكام") هذا الدهر.

(٢) كَنزا ربا ص ١٥٣ وما بعدها. هذه هي الكلمات التي يتحدث بها المخلص، ولكن كم قريباً هو وضعه من وضع الحياة التي نفيت إلى العالم بشكل عام، اي لتلك التي ينبغي انقاذها، يتضح ذلك في الكلمات التي تم تكليفه بها عند ارساله في مهمته: "امضِ يا ولدنا، امض فأنت صورتنا... إن المكان الذي ستقصده ليس بمريح. إن كارثة اليمة تنتظرك في تلك العوالم المظلمة. سوف تمكث انت هنا اجيالا بعد اجيال إلى ان ننسى نحن ذكراك تماماً. هيئتك ستبقى هناك إلى ان نقرا على روحك صلاة الموتى". (كنزا ربا ص١٥٢ وما بعدها).

انفصلنا عنك. إن هيئتك الحبيبة المشرقة نحن في شوق لننظر إليها"[1].

إن الأمد (الزمان) الكوني الذي لا حد له يعني الانفصال عن الله، كذلك يفعل النطاق الهائل من الفضاءات الكونية، والطبيعة الشيطانية لكليهما (الأمد والنطاق) تقوم على إدامة هذا الانفصال.

(٥) المسكن الكوني وإقامة الغريب

بالنسبة للعالم ككل، الذي يبدو شاسعاً للمقيمين فيه، لكنها تبدو للعيان مثل زنزانة محوّطة- كما دعاها مرقيون باحتقار **haec cellula creatoris** (= هذه الزنزانة صنعها الخالق)- التي فيها ومنها من الممكن أن تنتقل الحياة[٢]. إن "القدوم من الخارج" و"الخروج" عبارتان قياسيتان في الأدب الغنوصي. وهكذا فإن الحياة أو النور قد "جاءإلى هذا العالم" و"سافر هنا" و"يتغرب في العالم"، يستطيع الوقوف "على حافة العوالم الخارجية" ومن ذلك المكان، "من الخارج"، و"ينادي الـ" العوالم. وسنتطرق لاحقاً لأهمية هذه التعبيرات الدينية: في الوقت الحاضر نحن معنيون بالطوبولوجيا الرمزية والبلاغة المجازية المباشرة. ولفكرة "السكن" ناحيتان: فمن ناحية يعني حالة مؤقتة، شيئاً طارئاً يمكن نقضه-مسكناً يستبدل بآخر، يمكن تركه وحتى الترخيص بتخريبه: ومن ناحية أخرى يدل على اعتماد الحياة على بيئتها المحيطة- فالمكان الذي يقيم فيه يشكل فرقاً مصيرياً للساكن ويقرر وضعه برمته. ولذلك يمكنه فقط استبدال مسكن بمسكن آخر، ويسمى الوجود الما وراء- دنيوي كذلك بالـ"مسكن"، وهذه المرة في منازل النور والحياة، وإن كانت لانهائية فلها نظامها الخاص بتحديد الأقاليم. وعندما تستقر الحياة في العالم، فإن العلاقة المؤقتة التي نشأت بسبب ذلك يمكن أن تؤدي به ليكون "ابناً للمنزل"، مما يدعو لتذكيره بـ"أنك أنت لم تكن من هنا، وجذرك ليس من هذا العالم"[٣]. إذا كان التأكيد على الطبيعة

---

(1)Abh. d. Pr. Akad. 1912, p. 10.

(٢) الحياة في الغنوصيات بصيغة المذكر.

(٣) كنزا ربا ص ٣٧٩.

المؤقتة والعابرة للسكن الدنيوي ، وعلى حالته باعتباره غريباً ، فإن العالم يمكن أن يسمى كذلك بالـ"فندق"(النُزُل) الذي "ينزل" فيه المرء ؛ و "يكون له نُزُلاً" هي صيغة لـ"أن تكون في العالم" أو "في الجسد". أناس هذا العالم هم "رفاق سكن هذا النُزُل" ، ولو إن علاقتهم به ليست علاقة نزلاء: مذ كنت وحيداً منفرداً ، كنت غريباً على رفاق سكن هذا النُزُل"[1].

ونفس التعبيرات يمكن أن تُشير إلى الجسد كذلك ، الذي هو بشكل بارز "بيت" الحياة وأداة سلطة العالم على«الحياة» المحتجزة فيه. والأكثر خصوصية هو أن "الخيمة" و "الرداء" يشيران إلى الجسد كقوام(هيئة) دنيوي مؤقت يكسو النفس ؛ وهما أيضاً ، على أية حال ، يمكن أن ينطبقا على العالم. رداء يمكن لبسه وخلعه وتغييره ، الرداء الأرضي نظير رداء النور. مقطوع من معينه ، الحياة يصيبه الوهن وهو في الرداء الجسماني:

"أنا مانا الحياة العظيم ، من الذي قذفني في الجذع الجسماني؟"[2]

"أنا مانا الحياة العظيم ، من الذي رمى بي إلى بؤس العالم ، من نقلني إلى الظلمات الشريرة؟ "منذ عهد بعيد عشت أنا وسكنت بين أعمال يدي[3]

"أي حزن وهم أنا أكابد في الرداء الجسماني الذي نقلوني والقوني فيه. كم مرة خلعته وكم مرة ارتديته ووجب عليه مرة بعد مرة أن يفصل في نزاعاتي[4] ولا يرى الحياة في مسكنها"[5].

من كل هذا ينطلق سؤال موجه للحياة العظيمة:

"لماذا خلقت العالم ولماذا أمرت السلالات ان تخرج منك؟"[6]

---

(١) ترنيمة اللؤلؤة في إنجيل توماس Acta Thomae

(٢) كنزا ربا ص ٤٥٤.

(٣) نفس المصدر ص ٤٥٧ وما بعدها.

(٤) يفصل في نزاعاتي: صيغة تعني الموت.

(٥) نفس المصدر ص ٤٦١.

(٦) نفس المصدر ص ٤٣٧.

وتختلف الإجابة على مثل هذه الأسئلة من نظام إلى نظام: الأسئلة ذاتها هي أساسية أكثر من أي عقيدة معينة، ويعكس مباشرة حالة الإنسان الضمنية.

(ج) "النور والظلمة"، "الحياة والموت"

لابد أن نضيف بضع كلمات حول تضاد النور والظلام الذي هو ميزة ثابتة في هذا السرد. فرمزيته تصادفنا أينما بحثنا في الأدب الغنوصي، ولكن لأسباب، نستعرضها بعد حين، فإن استعمالها الأكثر بروزاً وأهمية فقهية الذي نجده فيما نسميه العرق«الإيراني» في الغنوصية، والذي هو أيضا أحد مكونات المعتقد المندائي. معظم الأمثلة التالية مأخوذة من هذا النطاق والتي تسلط بالتالي الضوء على النسخة الإيرانية من الثنيوية الغنوصية. لكن بغض النظر عن السياق النظري، فالرمزية تعكس اتجاهاً غنوصياً كونياً. فالحياة الأولى للغريب هي "ملك النور" وعالمه هو عالم من البهاء والنور بدون ظلام، عالم الرحمة بدون عصيان، عالم من البر بدون اضطراب، عالم الحياة الأبدية بدون زوال أو موت، عالم من الخير دون شرور... عالم نقي غير مخلوط بالسوء"[1]. على النقيض من ذلك هو "عالم الظلام، الذي كله شر... ويعج بنار آكلة... عالم الزور والبهتان، عالم الفوضى بدون استقرار، عالم الظلام بغير نور.. عالم الموت دونما حياة الخلود، العالم الذي تزور منه النعم والخيرات ولا تتحقق أبداً فيه الأمنيات"[2]. ويستهل ماني، الذي تبنى النسخة الإيرانية للثنيوية بشكل كامل تقريباً، عقيدته عن العناصر، كما ورد في المصدر العربي «الفهرست، بما يلي: "مبدأ العالم كونان أحدهما نور، والآخر ظلمة"[3]. وبناء على هذا فإن العالم الحالي، "هذا" العالم، هو خليط من النور والظلام، مع رجحان الظلام: مادته الأساسية هي الظلام، اختلاطه الغريب هو النور. ضمن هذه المعطيات، فإن ثنيوية الظلمة والنور تتزامن مع ثنيوية "العالم" و"العالم الآخر"، منذ أن قام الظلام

---

(١) يفصل في نزاعاتي: صيغة تعني الموت، ص ١٠.

(٢) نفس المصدر ص ١٤.

(٣) ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت ١٩٩٤، ص ٤٠٠.

بدمج كامل جوهره وقوته مع هذا العالم، أصبح هذا العالم بالتالي عالم الظلام[1]. إن معادلة "العالم = الظلام" هي في الواقع مستقلة عن وأكثر أساسية من نظرية الأصول التي ضربناها كمثل، وكذلك التعبير عن الحالة المفترضة التي تتسع بشكل كبير لأنواع متباينة من الاستنتاجات، كما سنرى لاحقاً. إن المعادلة على هذا النحو تصلح رمزياً للغنوصية بشكل عام. في المجموعة الهرمسية نجد التحذير التالي، "ابتعدوا عن النور المظلم"[2]، حيث الاندماج المتناقض يشير إلى أن حتى ما يطلق عليه نور في هذا العالم هو في الواقع ظلام. "الكوسموس هو سعة الشر، وأما الله فهو سعة الخير"[3]؛ وكما أن "الظلام" و"الشر" كذلك هو "الموت" رمزاً للعالم على هذا النحو. "إن الذي يولد لأم يؤتى به إلى الموت والكون: الذي يلد ثانية من المسيح ينتقل إلى الحياة والثامن(أي ينفصل عن سلطة السبعة)(Exc. Theod. 80. 1). وعلى هذا الأساس نفهم العبارة المذكورة في ماكريبوس(In somn. Scip. I. 11) إن الروح "من خلال موتها مرات كثيرة وهي تجتاز الأفلاك تهبط إلى، ما يسمونه على الأرض بالحياة".

(ح) الخليط والتشتت، الواحد والعديد

نعود ثانية إلى المفهوم الإيراني، وفيه تفضي فكرة كينونتان أصليتان متضادتان إلى تشبيه(مجاز) "خليط" لأصل وتكوين هذا العالم. الخليط، على أية حال، غير

---

(١) ملك الظلام البدئي، وهو في المرحلة الماقبل كونية (التي سبقت الكون) كان يدعى "ملك هذا العالم" و "ملك هذه الدهور (الأيونات)" بالرغم من انه وفقاً لنظام "العالم" قد نشأ عن امتزاج المبداين. وهناك شبيه منداثي لتعليم ماني عن الأصول التي اقتبسناها سابقاً وجملتها الافتتاحية التي تقول: "ملكين اثنين كانا، طبيعتين اثنتين خُلقتا؛ ملك هذا العالم وملك العوالم البرانية. ملك هذه الدهور شاهرٌ سيفه ويرتدي تاج الظلام، الخ. (كتاب يحيى، ص ١١٥). ومن ناحية منطقية، فإن هذا متناقض؛ لكن بشكل رمزي فإنه اكثر اصالة من إجمال ماني، لأن مبدا "الظلام" هو من البداية هنا «معرف» على انه "العالم" الذي من تجربته الغنوصية تم تصوره اولاً. "عالم" يحدده الظلام، و"الظلام" يحدده العالم ليس إلا.

(٢) المجموعة الهرمسية Corpus Hermeticum, C. H., I. 28.

(٣) نفس المصدر C. H., VI, 4.

منتظم، والمفردة تشير بشكل أساسي إلى تراجيديا أجزاء النور التي انفصلت عن جسمها الرئيس واستردها العنصر الغريب.

أنا هو أنا، ابن اللطفاء(أي كائنات النور). مخلوط أنا، ومناحة أرى. أخرجني من عناق الموت[١].

"جاءوا بالماء الحي وسكبوه في المياه الراكدة. جاءوا بالنور الباهر ورموه في الظلام الحالك. جاءوا بالنسيم العليل وقذفوا به في الريح العاتية. جاءوا بالنار الحية وطرحوها في النار الآكلة. جاءوا بالنسمة، النفس الطاهرة وألقوا بها في الجسد الفاني"[٢].

يُعبر هنا عن الخلط بالمفردات التي تدل على العناصر الخمسة للمنهج المانوي، التي يتضمنها بوضوح هذا النص المندائي:

أنت تأخذ كنز الحياة وترمي به في الأرض الباطلة. أنت تأخذ كلمة الحياة وتلقي بها في كلمة الموت[٣].

هيبل عمل السدود وجلب اليردنا(النهر) وأحاط به أسفل أرض تيبل، ونصب مكيالاً كال به الماء الحي وطرحه في الماء العكر. تأوه وبكى الماء الحي حينما اختلط بالماء العكر. حين اختلط الماء الحي بالماء العكر، اختلط الظلام بالنور[٤]. فتغيرت الحرارة الحية في داخله... إن بهاءه زال وتغير... أنظر كيف أصبح بهاء الرجل ضئيلاً[٥].

يشكل مذهب الاختلاط في المانوية مع نظيره عدم الاختلاط، أساس النظام الكوني والخلاصي برمته، كما سيتضح في فصل لاحق.

ترتبط فكرة "الاختلاط" ارتباطاً وثيقاً بفكرة "الانتشار". إذا انفصلت أجزاء من النور أو من الحياة الأولى واختلطت بالظلام، عندئذ تنقسم وحدة أصلية ويتم التخلي

---

(١) Turfan fragment M 7 قصاصة طرفان

(٢) كتاب تعاليم يحيى ص ٥٦.

(٣) كنزا ربا ص ٣٦٢.

(٤) كتاب تعاليم يحيى ص ٢١٦.

(٥) كنزا ربا ص ٩٨ وما بعدها.

عنها لصالح التعددية: الشظايا هي الشرارات التي المنتشرة في كل الخلق. "من أمسك التسابيح وفرقها ورماها في كل مكان؟"[1].

وتساعد عملية خلق حواء بحد ذاتها ، ومشروع التوالد الذي بدأ منها ، في انتشار أوسع غير محدود لجسيمات النور التي نجحت قوى الظلام في احتوائها ، ويعني هذا أنها تسعى للاحتفاظ بها بشكل أكثر إحكاماً. وبناء على ذلك ، فإن الخلاص ينطوي على عملية جمع لما تبعثر ، ويهدف إلى استعادة الوحدة الأصلية.

"انا انت وانت انا، وحيثما تكون انت، فهناك اكون انا. وانا منتشر في كل الأشياء. فتجمعني من كل مكان، وحيثما تجمعني تجمع نفسك"[2].

ويعتبر جمع الذات عملية تمضي على قدم المساواة مع تطور "المعرفة" ، وإنجازها هو شرط للتحرر النهائي من العالم:

من يفوز بهذا الغنوص ويجمع ذاته من الكون... لم يعد محبوساً هنا بل يتعالى فوق الأراكنة.[3]

وبالإعلان عن هذه المنقبة ذاتها ، ترد النفس الصاعدة على مقاومة الحراس السماويين:

اصبحت اعرف نفسي فجمعت نفسي من كل مكان...[4]

من السهل أن نفهم من هذه الاقتباسات أن فكرة الوحدة والاتحاد ، شأنها شأن فكرة التعدد والتنوع ، والتبدد ، تحتوي على جانب باطني بالإضافة إلى جانب ميتافيزيقي ، وهي تنطبق على ذات فردية كما على وجود كوني. وهي سمة لأشكال الغنوص الأسمى ، أو الأكثر فلسفية ، حيث أن هذين الجانبين المتكاملين منذ البداية ، وصلا إلى توافق تام بشكل أبدي ؛ وأن الإدراك المتزايد للجانب الباطني ينقي الجانب الميتافيزيقي

---

(١) كتاب تعاليم يحيى ص ١٣.

(2) from a fragment of the gnostic Gospel of Eve preserved by Epiphanius (Haer. 26. 3). من قصاصة تعود لإنجيل حواء وحافظ عليها ابيفانيوس (دحض الهرطقات ٢٦ – ١).

(٣) المصدر اعلاه (٢٦ – ١).

(4) Ibid., 26. 13; this passage is quoted below in full, p. 168.
نفس المصدر (٢٦ – ١٣) النص الكامل في ص ـ

من المعاني الميثولوجية الأكثر سذاجة التي انطلق منها. بالنسبة للفالنتينيين ، الذين تؤشر رمزيتهم الروحية على خطوة مهمة بطريق التجريد من العناصر الميثولوجية ، و"الاتحاد" ، هو التفسير عينه لما توفره "معرفة الآب" لـ"كل واحد".

فإنه عن طريق الوحدة يجتمع المرء بنفسه ثانية. وعبر المعرفة يطهر نفسه من التنوع بغية الاتحاد ، بالتهامها(ابتلاعها) تتحول المادة في جوفه إلى ما يشبه السعير ، (مثل ما يلتهم) النور الظلام ، والحياة الموت[1].

وتجدر الإشارة بأنه في النظام الفالنتيني يُنسب نفس هذا الإنجاز إلى «الغنوص» على مستوى الوجود الكوني حيث "استعادة الوحدة" و"الانغمار في المادة" لا يعني سوى الانحلال الفعلي للعالم الأسفل برمته ، أي الطبيعة المادية (الملموسة)نفسها- ليس بفعل قوة خارجية إنما بفعل حدث باطني عقلي: "المعرفة" على نطاق ترانسندنتالي(متسام). وسنرى لاحقاً(في الفصل الثامن) وفقاً لأي مبدأ حدسي اعتمد الفالنتينيون هذا الهدف والتأثير الأنطولوجي الذي يبدو للوهلة الأولى مجرد فعل ذاتي غير موضوعي ؛ وكيف بررت عقيدتهم مساواة التوحد الفردي بتوحد الكون ثانية مع الله.

أصبح كل من الجانب الكوني(الميتافيزيقي) والجانب الفردي(الباطني) لفكرة الوحدة وأضدادهما موضوعين ثابتين للطرح اللاحق ، بينما هو ينأى أكثر عن الميثولوجيا. ولقد نظر أوريجن Origen ، وكان اقترابه من الفكر الغنوصي واضحاً في نظامه(وحينها تعرض أوريجن للحرمان الكنسي) ، إلى حركة الواقع بأكملها على أنها ألوان من خسارة واستعادة الوحدة الميتافيزيقية. ولكن أفلوطين في أطروحته استخلص الاستنباطات الباطنية كاملة من ميتافيزيقيا "الوحدة مقابل التعدد".

إن التشتت والتجمع ، مراتب أنطولوجية لواقع بأكمله ، وفي الوقت نفسه ذات أنماط سلوكية للخبرة الكامنة بكل نفس ، والتوحد في الباطن«هو» الوحدة مع «الواحد»[2]. وهكذا ينبثق المخطط الأفلوطيني للترقي الباطني من العديد إلى

---

(١) إنجيل الحقيقة ٢٥: ١٠ - ١٩.

(٢) يقول افلوطين: يوجد انا عليا متعالٍ كلية، وجوده منفصل عن اي وجود آخر، وهو الأكثر اكتمالاً، غير قابل للانقسام او التجزئة، ولا للمضاعفة ثابت، غير قابل للتغيير والتمييز، وهو=

«الواحـد» ، ويعـد أخلاقيـاً الدرجـة الأولى في السـلّم ، وباطنيـاً عنـد المنتـهى ، علـى المستوى النظري.

اسعَ لكي تصعد إلى نفسك ، مُجَمِعّاً من الجسد كل أعضائك التي تبددت وتفرقت إلى التعدد من تلك الوحدة إذا ما فاضت بعظمة قوتها. جَمِّعْ ووحدْ الأفكار الفطرية ، وجرب أن توضح تلك المشوَّشة وإن تُنير المعتمة[1].

من خلال كتاب فرفوريوس[2] من المرجح أن يكون هذا المفهوم الأفلاطوني الحديث الخاص بالتوحيد كمبدأ للحياة الشخصية قد وصل إلى أوغسطين[3] ، الذي في أسلوبه الذاتي الحاد تنتقل قناعته في نهاية المطاف من الجانب الميتافيزيقي إلى الجانب الروحي.

بفعل خطيئة الإلحاد ، فقد انفصلنا حينها وانصرفنا وارتددنا عن الواحد الحق الله السامي وبددنا أنفسنا في العديد ، وتشتتنا من قبل العديد وتشظينا إلى عديد: كان من المحتم أن... العديد يتحد في صخب بسبب الواحد القادم(المسيح)... ونحن تخلصنا من عبء العديد ، ويجب أن نأتي إلى الواحد... و ، نثبت في عدل الواحد ، وننتهي إلى واحد[4].

بالزهد اجتمعنا في الواحد الذي منه انحدرنا إلى العديد[5].

=الواحد لا يمكن أن يكون أي شيء موجود. الوجود تابع دوماً في الواقع للواحد، والواحد مبدأ الوجود. انظر: Plotinus, The Concise Oxford Companion to Classical literature. (م)

(١) من رسالة فرفوريوس الصوري (فيلسوف يوناني من صور ٢٢٤ . ٣٠٥ م) Porphyr. Ad Marcell. X(م)

(٢) Porphyry of Tyre فرفريوس الصوري: مؤرخ الفلسفة الأفلاطونية الحديثة (ولد في مدينة صور سنة ٢٣٤ وتوفي سنة ٣٠٥ م) وكان تلميذاً لأفلوطين. (م)

(٣) القديس اوغسطينوس (٣٥٤ ـ ٤٣٠ م) ولد في طاغاست (اهراس . الجزائر) احد آباء الكنيسة البارزين. اعتنق المانوية في بداياته ثم تحول إلى المسيحية. (م)

(٤) الثالوث (Trin. IV. 11).

(٥) اعترافات القديس اوغسطينوس (Confess. X. 14; cf. Ord. I. 3).

وهكذا حاز الـ"تشتت" أخيرا على ما نطلق عليه الآن معنىً وجودياً: أي أن "إلهاء" الروح بواسطة اهتمامات وإغواءات العالم المتنوعة والفاعلة من خلال حواس الجسد ؛ قد تحول إلى مفهوم سيكولوجي وروحاني في إطار مخطط الخلاص الفردي.

(خ) "السقوط"، "الغرق"، "الأسر"

وفيما يتعلق بوصول الحياة إلى محنتها الراهنة ، هناك عدد من المصطلحات ، يصف معظمها العملية وصفاً سلبياً ، بينما يضفي عليها البعض الآخر دوراً أكثر إيجابية. "سبط الأنفس تم نقله من بيت الحياة إلى هنا"[1] "كنز الحياة الذي جُلب هنا"[2]. الأكثر قسوة هي صورة السقوط: الروح أو النفس ، كجزء من الحياة الأولى أو من النور ، في داخل العالم أو في داخل الجسد. وهذا أحد الرموز الأساسية في الغنوصية: حيث أن سقوط ما قبل الكوني لجزء من المبدأ الإلهي(السماوي ، العلوي) يؤكد نشأة العالم والوجود الإنساني في غالبية العقائد الغنوصية. وتشير عبارة "سقط النور في الظلام" إلى مرحلة مبكرة لنفس الدراما الإلهية ، ومنها عبارة "أشرق النور في الظلام" التي يمكن أن تقال للتعبير عن مرحلة لاحقة. أما كيف نشأ هذا السقوط ومهي المراحل التي بدأ منها ، فهو موضوع أطروحات متباينة إلى حد كبير. وباستثناء الأنماط المانوية والإيرانية ذات العلاقة ، حيث بدأت العملية برمتها من قبل قوى الظلام ، فهناك عنصر اختياري في انتقال الألوهة نحو الأسفل: "رغبة" آثمة للنفس(ككينونة أسطورية) نحو العوالم السفلى ، تصاحبها دوافع مختلفة مثل الفضول ، والغرور ، والشهوة الجنسية ، هي المرادف الغنوصي للخطيئة الأصلية. وهذا هو السقوط قبل الكوني ، ومن تبعاته العالم نفسه ، والنتيجة الأخرى هي حالة ومصير الأنفس المفردة في العالم.

"التفتت الروح مرة نحو المادة ، وصارت مغرمة بها ، تتحرق شوقاً لممارسة ملذات الجسد ، ولا تريد الانفكاك عنها. وهكذا ولد العالم. من تلك اللحظة نسيت الروح

---

(١) كنزا ربا ص ٢٤.

(٢) نفس المصدر ص ٩٦.

نفسها. نسيت مسكنها الأصلي، ووسطها الحقيقي، ووجودها الأبدي."[1]

وبمجرد انفصالها عن العالم الإلهي وابتلاع الوسط الغريب لها، استمرت حركة الروح في اتجاه الهبوط الذي بدأته وصار يعرف بالـ"غرق": "إلى متى أغور في داخل كل العوالم؟"[2]. مع ذلك فغالباً ما يضاف عنصر قسوة إلى وصف السقوط هذا، كاستعارة تتعلق بالأسر، والتي سنرى منها الكثير في دراستنا للعقيدة المانوية. أما هنا فبعض من الأمثلة المندائية سيفي بالغرض. "من الذي أخذني عنوة إلى السبي من مسكني ومكاني، من بين أبوي اللذين قاما بتربيتي؟"[3] "لماذا حملتوني من مكاني وألقيتم بي في السجن وفي الجسد النتن؟"[4]

ويتطلب منا مصطلح "الرمي" أو "الإلقاء" الذي ورد في الإقتباس الأخير، بعض التعليق. استخدامه، ولا يقتصر استخدامه، كما رأينا سابقاً، على السبي كاستعارة: فهو في حد ذاته مجاز وله تطبيقات واسعة جداً – الحياة تم رميها في العالم وفي الجسد. لقد قابلنا المصطلح المرتبط برمزية "الخليط" حيث يتم استخدامه فيما يتعلق بأصل الكوسموس والرجل: "بثاهيل رمى بالهيئة التي خلقتها(الحياة) الثانية في عالم الظلمات، وكوّن سلالات خارج الحياة"[5]. ويشير هذا المقطع إلى الفعالية الكوسموغونية للديورج(خالق الكون المادي): تتكرر هذه الصورة في الأنثروبوغونيا(أصل الإنسان)، وهناك ستكون لها دلالتها الرئيسة. "ثم أخذ بثاهيل أحد المانات الخفية الذي أُعطي له من بيت الحياة، جلبه وقذفه في آدم وحواء"[6]. وهذا هو التعبير المتكرر دائماً حول الرجل الذي نفخت فيه الروح من قبل خالقه المحرم عليه هذا الفعل. ولأن هذا الحدث غير مخطط له

---

(١) نجم الدين الكاتبي (المتوفى ١٩٣ هـ - ١٢٩٢ م). (El chatibi of the Harranites, for (continuation of this text, see below, p. 162, note 15

(٢) كتاب يحيى ص ١٩٦.

(٣) كنزا ربا ص ٣٢٣.

(٤) المصدر نفسه ص ٣٨٨.

(٥) المصدر نفسه ص ٢٤٢.

(٦) المصدر نفسه.

في مسيرة الحياة ، بل اختراق له وللنظام الإلهي ، يتبدى الندم الذي يبديه الديمورج بعد ذلك بوضوح. "مَنْ سلب لبي حتى غدوت أنا أحمق وقذفت النفس(النشمة) في الجسد؟"[١]. حتى في الصياغة الفالنتينية التي استشهدنا بها من قبل ، رغم أنها تنتمي إلى فرع من الغنوصية يميل إلى فئات ذات دافع داخلي أكثر من قوة خارجية لتفسير ما قبل تاريخ النفس ، صادفنا تعبير "الذي تم قذفنا فيه". وهذه الملحوظة التي لا يمكن تجاهلها ، والتي يدخلها هذا التعبير المادي في سلسلة من الأفعال المجردة والحيادية السابقة عليه صياغة(صيّغ "يكون" و"يصبح") ، أمر مقصود بالتأكيد.

ولفعل المجاز نفسه قيمة رمزية في رواية الوجود الإنساني الغنوصية. ومن الأهمية بمكان مقارنة استخدامها في الغنوصية مع التحليل الفلسفي للوجود الذي قام به مارتن هايدغر[٢] قبل فترة وجيزة. كل ما نود قوله هنا في أن "تم رمي" في كلتا الحالتين ، ليس مجرد وصف للماضي ، فهي سمة مميزة لموقف وجودي مفترض حسبما حدده ذلك الماضي. ومن التجربة الغنوصية لوضع الحياة الراهن ، تم إقحام هذه الصورة الدرامية لنشوئها في الماضي ، وهي جزء من التجلي الميثولوجي لهذه التجربة."من الذي رمى بي إلى بؤس العالم ، من نقلني إلى الظلمات الشريرة؟"[٣] تتساءل الحياة ؛ وتناشد ، "أنقذنا من ظلمات هذا العالم الذي قُذفنا فيه"[٤]. وإجابة على سؤال الحياة تجيب الحياة العظمى ، "إنك لم تأت إلى هنا وفقاً لرغبة الحياة العظمى"[٥]: "إن البيت الذي تسكن فيه ، هذا البيت لم تبنه الحياة"[٦]: "هذا العالم

---

(١) كنزا ريا، ص ٣٩٣. ندم الخالق يرد في الغنوصية المسيحية أيضاً. في كتاب باروخ نراه حتى يتوسل، بدون جدوى، إلى الله العلي، "يا رب، دعني أدمر العالم الذي صنعت، لأن روحي (نيوما) مقيدة في البشر وانا سأخلصها من هناك" (هيبوليتوس ١٧،٢٦،٥).

(٢) حول "الانقذاف" (Geworfenheit) انظر كتابه "الكينونة والزمن" Sein und Zeit، هاله، ١٩٢٧ ص ٣٢٠- ٣٤٠.

(٣) كنزا ريا ص ٤٥٧.

(٤) المصدر نفسه ص ٢٥٤.

(٥) المصدر نفسه ص ٣٢٩

(٦) المصدر نفسه ص٣٧٩.

جاء منافياً لرغبة الحياة"[1]. سنفهم فيما بعد ماذا تعني هذه الردود السلبية من ناحية الميثلولوجيا الإيجابية. الأسطورة الغنوصية تعنى تماماً بتحويل الحقيقة الغاشمة التي عانت منها المخيلة الغنوصية الخاصة بالوجود، ومُعبّر عنها مباشرة في تلك التساؤلات وردودها السلبية، إلى مصطلحات مخطط توضيحي يستقي الحالة المفترضة من أصولها، وبنفس الوقت تقدم وعداً في التغلب عليها.

تعبر الحياة التي "قُذفت" هكذا في العالم عن وضعها وطبعها هناك بمجموعة من الاستعارات التي نستعرضها الآن. وفي المصادر الغنوصية، غالباً، لا تشير إلى "رجل" بالمعنى المألوف، ولكن إلى كائن رمزي أسطوري، شخص إلهي يعيش في العالم وفق دور تراجيدي غير معهود كضحية ومُخلِّص في وقت واحد. ومهما يكن فإن هذا الشخص بمقتضى مدلول النظام هو النموذج البدئي للرجل، يكابد قدره بكامل سطوته(وفي أغلب الأوقات يطلق عليه «رجل» رغم أنه من الممكن أن يكون أنثى كذلك)، وهكذا فنحن محقون باعتماد ضمير المتكلم في التعبير عن شقائه بوصفه إسقاطات لتجربة أولئك الذي جعلوه يتحدث هكذا، حتى لو أن مثل هذه الأقوال تشير إلى أحداث قد وقعت قبل الكون. وبناء على ذلك لن نكون منحازين في القصة التالية، وسنتلبر وجود الرجل في العالم، مهما كانت حالة أو شخصية الدراما الأسطورية التي تشير إليها القصة.

(د) الغربة، الخوف، الحنين إلى الوطن

لجميع المضامين الانفعالية التي أظهرها تحليلنا الأولي لمفهوم "الغريب"، نجد تعبيراً واضحًا بحد ذاته في الأسطورة الغنوصية والشعر الغنوصي، في التلاوات والتراتيل المندائية، وتخيلات الفالنتينيين حول مغامرات صوفيا(الحكمة) الضالة، مراثي بيستس صوفيا(الإيمان-الحكمة) المطولة، الزاخرة بالتعبيرات عن حالة الخوف والنوستالجيا التي تكابدها النفس المقطوعة في العالم. ومنها نختار بعض الأمثلة:

---

(١) كنزا ربا، ص ٢٤٧.

"مندا إدهيي تكلم مع أنوش أُترا قائلاً: لا تخش شيئاً ولا تخف من سوء ولا تقل: إنهم تركوني وحيداً في عالم الأشرار هذا ، إذ أنني سوف أجيء إليك عما قريب... (أنوش يُترك وحيداً في العالم يتأمل في العالم المخلوق ، وخاصة في الكواكب وعطاياها المختلفة وتأثيراتها: ينتابه الفزع وكرب الوحدة) اجتمع الأشرار وصاروا يتآمرون ضدي... هم يقولون لبعضهم: في عالمنا هذا لا يحق لأحد قط أن يطلق نداء الحياة ، إذ إنه ملك لنا حقاً... يوماً بعد يوم أحاول أن أنجو من براثنهم إذ إنني أقف وحيداً في هذا العالم. إن عيوني تنظر متطلعة نحو العلياء ، إلى مندا إدهيي الذي قال لي: عما قريب سوف اجيء إليك قادماً... كل يوم تشخص عيناني إلى الطريق الذي مشى عليه أخواني وإلى السبيل الذي سيأتي عليه مندا إدهيي قادماً... مندا إدهيي جاء ونادى عليّ صائحاً وقال: أنوش الصغير لماذا فزعت وارتعبت... عندما ساورك الخوف في هذا العالم جئت إليك لأوضح لك بعض الأمور. لا تفزع من أشرار هذا العالم."[١]

متطلعة إلى تحررها ، تقول النفس المهجورة:

"أنّى لي ان افرح، وقد غلبني الحزن والقهر في دار الأشرار؟ أنّى لقلبي ان يفرح بالأعمال التي عملتها في هذا العالم؟ إلى متى ارحل وإلى متى اغور في داخل كل العوالم؟"[٢].

ويتم التعبير عن غُربة الحياة ، القادمة من الما وراء والمقيمة في هذا العالم ، بشكل مؤثر:

"انا غصن كرمة يقف وحيداً في العالم. إني لا املك عوناً سامياً وليس لدي من يطعمني. لا املك عوناً رحيماً الذي ياتي ويعلمني عن كل شيء"[٣].

الشعور بأنها منسية في أرض غريبة من قبل أولئك في العالم الآخر يتكرر مراراً وتكراراً:

"ضايقني السبعة، والاثنا عشر صاروا لي مضطهداً. نسيتني (الحياة) الأولى،

---

(١) كنزا ربا، ص ٢٦١ وما بعدها.

(٢) تعاليم يحيى، ص ١٩٦.

(٣) كنزا ربا، ص ٣٤٦.

والثانية لا تسال عني"[١].

إن التساؤل الذي يزخر به الأدب المندائي بشكل ملفت يعكس بوضوح خاص تَشَوّش الحياة وعجزها وهي تائهة في العالم الغريب.

استشهدنا من قبل بـ"مزمور الروح" لطائفة النحاشين. ومن بين جميع المصادر اليونانية فهو الأكثر دراماتيكية في وصف الروح في متاهة العالم العدائي. وتعرض هذا النص للتلف الشديد ، لدرجة أن أي محاولة لتحقيقه وترجمته ستكون محاولة تجريبية مؤقتة: لكن المحتوى العام واضح بما فيه الكفاية. ولقد تم وضع النفس ، كعنصر ثالث ، بطريقة أو بأخرى ما بين عنصري الروح والشواش (الهيولي) الأولين ، ولقد انغمست في هذا العنصر الأخير. وبهيئة رثة اكتست بها تكافح وتكدح. طريدة الموت ، لديها الآن سلطة ملكية وتعاين النور ، الآن تلقي بنفسها في البؤس وتنتحب. يُبكى عليها وتفرح ، تنوح وهي مدانة ، ومدانة تموت ، لكي تُبعث إلى الأبد.[٢] وهكذا فهي تهيم في متاهة الشرور ولا تجد لها مخرجاً. ومن أجلهايسأل المسيح الآب أن يرسله بصحبة الأختام لتمكنه من المرور عبر الأيونات وفك أسرارها[٣].

وأخيراً نستشهد ببعض مرثيات حكمة الأيمان **Pistis Sophia** الجزء ٣٢:

"يا نور الأنوار ، الذي آمنت به من البداية ، اصغ الآن إلى توبتي[٤]. نَجنِّي يا نور لأن الأفكار الشريرة دخلت فيَّ... ذهبت ، فوجدت نفسي في الظلام الذي هو في الشواش الأسفل ، وكنت عاجزة أن أسرع مبتعدة وأعودِ ألى مكاني ، لأنني أُبتليت بفيض أوثيديس[٥] (الوقح)... وصرخت طلباً للنجدة ، ولكن صوتي لم يتمكن من أن

---

(١) كتاب يحيى، ص ٦٢.

(٢) لا شك في ان هذه الجمل تشكل الفقرة الأكثر غموضاً في كل النص.

(3) Hippol. V. 10. 2

(٤) السقطة الآثمة تمت. كتاب الحكمة او حكمة الإيمان: ترجع اقدم خمس مخطوطات متبقية له لما بين ٢٥٠ و٣٠٠م، وتعليمه غنوصي شديد الغموض يتكلم عن الأنثى الغنوصية الإلهية، صوفيا (Sophia) او الحكمة، ذات الوجوه والأسماء العديدة فيصورها احيانًا متوافقة مع الروح القدس، ويقول إنها هي ايضًا الأم الكونية، أم الحياة او الأم المتألقة. (م)

(٥) احد الأراكنة ويقابله يلداباوث او الديمورج الخالق. (م)

ينفذ من الظلام ، ونظرت إلى أعلى لكي يأتي النور الذي آمنت به لنجدتي.... وكنت في ذلك المكان اندب وأبحث عن النور الذي رأيته في العلا. حراس بوابات الأيونات (الدهور)قصدوني ، وكل أولئك الذين مكثوا في سرهم سخروا مني.... الآن يا نور الأنوار ، أنا مبتلاة بعتمة الشواش.... انقلني خارج مادة هذا الظلام ، كيلا أغرق فيها.... تطلعت قوتي من خضم الشواش ومن وسط الظلمات ، وأنا انتظرت زوجي ، لكي يأتي ويقاتل عني ، فلم يأت.

(ذ) الخدر، النوم، السُكْر

بوسعنا زعم أن المقولات الانفعالية في المقطع الأخير تعكس التجارب الإنسانية العامة التي يمكن أن تظهر فجأة وتجد تعبيراً في أي مكان ، ولكن قلما تكون بمثل هذه الصيّغ التوكيدية. وهناك مجموعة أخرى من الاستعارات التي تشير إلى حال الإنسان في العالم هي غنوصية على نحو فريد ، وتتكرر باتساق كبير خلال نطاق كامل من التعبير الغنوصي ، دون اعتبار للحدود اللغوية. بينما الوجود الدنيوي ، كما رأينا منذ قليل ، يتميز بمشاعر الغربة والخوف والنوستالجيا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يوصف على أنه "خدر" و"سُكْر" و"نسيان": بكلمة أخرى ، (إذا استثنينا السُكْر) يتخذ كل السمات التي يعزوها زمن سابق إلى حال الموتى في العالم السفلي. وبالفعل سنجد إن العالم في الفكر الغنوصي يحل محل العالم السفلي التقليدي ، وهو نفسه عالم الموتى بالفعل ، أي ، أولئك الذين سيبعثون إلى الحياة مرة ثانية. تخالف هذه المجموعة من الاستعارات سابقتها في بعض النواحي: الجهالة تمنع الخوف. وهذا الأمر لم يتم إغفاله في السرد التفصيلي للأساطير: ووحدها الإفاقة من حالة اللاوعي("الجهالة") ، الحاصلة من الخارج ، تكشف للرجل وضعه المخفي عنه حتى الآن ، وتسبب تفجر الخوف واليأس ؛ لكن لكليهما ، بطريقة ما ، تأثير في حالة الجهالة السابقة ، وفي ذلك تظهر الحياة ميلاً سريعاً للتشبث بها(بحالة الجهالة) ومقاومة الصحوة. كيف حصلت حالة الجهالة ، وبأية مفردات حقيقية تم وصفها؟ إن "الإلقاء" ذاته يفسر خدر النفس الساقطة ؛ ولكن الوسط الغريب نفسه ، أي العالم بوصفه كياناً شيطانياً ، له دور فعّال في هذا الأمر. في الكوسموغونيا (نشأة

الكون) المانوية نقرأ ما أورده ثيودور بر خوني:

"حالما قام ابناء الظلام بالتهامهم، جُردّت الآلهة الخمسة المُنيرون (ابناء الرجل البدئي، وجوهر كل الأنفس التي تبددت في العالم) من فهمها، وبفعل سم ابناء الظلام اصبحوا مثل رجل عضه كلب مسعور او لدغه ثُعْبان"[1].

وهكذا صار الجهل عدوى حقيقية بفعل سم الظلام.

هنا لا نتعامل، كما في كل مجموعة استعارات النور، مع تفصيل ميثولوجي، أو مجرد حدث في قصة، ولكن مع السمة الرئيسة لوجود العالم التي تتعلق بها مهمة الإله السامي الخلاصية برمتها. ومن جانبه يبذل "العالم" جهوداً حثيثة في خلق هذه الحالة والحفاظ عليها داخل ضحاياه، وكذلك التصدي لعملية الصحوة: قوتها، وحتى وجودها، على المحك.

"مزجوا لي شراباً بمكرهم واعطوني لأذوق لحمهم. فنسيت اني ابن الملك، وصرت اخدم ملكهم. نسيت اللؤلؤة التي ارسلني ابواي من اجلها. ولثقل طعامهم رحت اغط في نوم عميق."[2].

لعل من أكثر الاستخدامات شيوعاً وتكراراً هي صورة "النوم". فالروح تسبت في«المادة». آدم، الذي هو "رأس" السلالة ورمز البشرية في الوقت ذاته، يغط في سبات عميق، يختلف تماماً عن ذلك الذي سبت فيه آدم التوراتي: وبشكل عام البشر "نيام" في العالم. تعبر الاستعارة عن خضوعه التام إلى العالم. وتؤكد بعض الصور البلاغية هذا الجانب الروحي والأخلاقي. فالناس ليسوا فقط نياماً ولكنهم "يعشقون" النوم: "لماذا تفضلون أنتم النوم حباً به وتتعثرون تعثر الساقطين؟"[3]؛ "وتخلوا عن

---

(١) انظر ايضاً الوصف المماثل في مخطوطة طرفان: "لاهريمان امسك بالروح اللطيفة وقيدها في النجاسة. وحين جعلها صماء بكماء، صارت غير واعية ومشوشة، بحيث إنها في البداية لم تكن تعرف اصلها الحقيقي"(انظر:

Salemann, Bull. Acad. Impér. Des Sciences St-Petersbourg, 1912] (See below, p 341, "Corrections and Additions.".

(٢) ترتيلة اللؤلؤة Hymn of the Pearl in the Acta Thomae

(٣) كنزا ربا ص ١٨١.

أنفسهم لصالح النوم وكذلك إلى السُكْر"[1].

وحتى الشعور بأن النوم هو الخطر الأعظم للوجود في العالم، ليس كافياًليبقي المرء مستيقظاً، ولكنه يحث على الدعاء:

"ايتها الحياة الكبرى، وفقاً لما قلته لي ياتي كل يوم هاتفاً إليّ، يومياً يهتف بي صوت وهو يوقظني كيلا اتعثر. ان يهتف بي صوتك فلا تتألب عليّ العوالم الشريرة. حتى العوالم الشريرة لا تقتنصني ولا انا اقع فريسة للأيونات"[2].

قد تؤدي استعارة النوم كذلك إلى تقليص أحاسيس "الحياة هنا" إلى مجرد أوهام وأحلام، رغم أنها كابوسية، ونحن غير قادرين على كبحها؛ عندئذ تنضم التشبيهات المجازية لـ "النوم" إلى تشبيهات "الإثم" و"الخوف":

ماذا يريد "هو" إذن من الرجل أن يعتقد؟ هذا: "أنا مثل ظلال وأشباح «الليل»". عندما يبزغ نور الفجر، عندها يُدرك هذاِ الرجل بأن الخوف الذي تملكته كان لا شيء.... مادام الجهل قد حملهم على الخوف والحيرة، وتركهم مضطربين، ممزقين ومنقسمين، تطاردهم العديد من الأوهام والتخيلات الفارغة كما لو كانوا يغطون في النوم ووجدوا أنفسهم فريسة لأحلام مزعجة. إما أنهم يفرون إلى مكان ما، أو يساقون بدون جدوى لمطاردة آخرين؛ أو يجدون أنفسهم متورطين في شجارات يكيلون الضربات أو يتلقون الضربات؛ أو بأنهم يسقطون من ارتفاعات شاهقة... الخ، الخ: حتى اللحظة التي فيها كل أولئك الذين يمرون بكل هذه الأشياء يستيقظون. عندها، أولئك الذين قد عانوا كل هذه الارتباكات، فجأة يرون لا شيء. لأنها لا شيء- أي أوهام من هذا النوع[3].

وحيث أن الرسالة الغنوصية تصور نفسها بوصفها حركة مضادة لمكيدة العالم، والنداء يهدف إلى إبطال سحره، فإن استعارة النوم ومرادفاتها، عنصر ثابت في

---

(١) المجموعة الهرمسية C.H. I. 27.

(٢) كنزا ربا ص ٤٨٥.

(٣) إنجيل الحقيقة GT 28:24-29:32

المناشدات الغنوصية النموذجية للإنسان ، والتي تقدم نفسها وفقاً لذلك بوصفها نداءات"الصحوة". ولهذا سوف نصادف هذه الاستعارات مراراً وتكراراً عندما نتناول موضوع "النداء".

تتطلب استعارات السُكْر منا تعليقاً خاصاً. يُعد "سُكْر" العالم ظاهرة مميزة للجانب الروحي لفهم الغنوصيين لمفردة "العالم". ولقد حدثت بفعل "خمر الجهالة"[1] التي يقدمها العالم في كل مكان للرجل. توضح الاستعارة أن الجهالة ليست حالة محايدة ، مجرد غياب للمعرفة ، لكنها حالة معاكسة فعلياً لحالة المعرفة ، استحدثت وتم الإبقاء عليها بشكل فاعل لمنعها(المعرفة). إن جهالة السُكْر هي جهالة النفس بذاتها ، وبأصلها ، وبحالتها في العالم الغريب: هي بالأحرى حالة الشعور بالغربة المطلوب من السُكْر الحد منها ؛ الرجل الذي استدرج إلى داخل الدوامة وجعلوه غافلاً عن وجوده الحقيقي لكي يكون واحداً من أبناء هذا العالم. هذا هو الهدف الصريح لقوى العالم من تقديم الخمر وإقامة "وليمتهم". إن جهالة السُكْر تجابهه "رصانة" المعرفة ، صيغة دينية تزداد حدة أحيانًا تجاه مفارقة الـ"سُكْر المُفيق"[2] كما نقرأ في قصائد سليمان:

"من نبع الرب تدفق بغزارة ماء ناطق إلى شفتيّ. شربت وصرت سكراناً بماء الحياة الأبدية، إلا ان سُكْري لم يكن سُكْر جهالة، إنما ادبرت انا عن البُطلان."[3]

"مَنْ مَلَك المعرفة...(كأنه) سكران ، أفاق من سُكْره وثاب إلى رشده وأعاد حقه إلى نصابه[4].

وليمة المجون التي يعدها العالم لإغواء الرجل(الإنسان) ، أو بشكل عام الحياة

---

(١) المجموعة الهرمسية C.H. VII. 1

(٢) احتمال ان تكون من ابتداع فيلو اليهودي الذي صار له رواجاً كبيراً في الأدب الباطني:
(Beihefte zur ZNW 9, Giessen, 1929) cf. Hans Lewy, Sobria ebrietas

(٣) قصائد سليمان Ode XI. 6-8.

(٤) إنجيل الحقيقة GT 22:13-20.

الغريبة من الما وراء ، يتم وصفها بمشاهد مفصلة في الكتابات المندائية. ويشغل المثال التالي العديد من الصفحات في النص الأصلي ونورده هنا باختصار شديد. نقول للقارئ الغير مطلع على المثولوجيا المندائية أن«روهه» هي الأم الشيطانية للكواكب وباعتبارها الروح الشريرة لهذا العالم فهي العدو الرئيس لأبناء النور[1]:

بدأت روهه والكواكب بتدبير الخطط وقالوا: "نحن نريد أن نقبض على آدم ونأخذه أسيراً ، نأخذه ونحبسه عندنا في تيبل(العالم) ونجعل منه رهينة ونستبقيه لدينا. إذا أكل وشرب فسنأسر العالم... سنمارس العناق والحضن في هذا العالم ونؤسس طائفة في هذا العالم. سنأسره بالأبواق والمزامير كيلا يتحرر منا أبداً... نريد أن نغوي طائفة الحياة ونحتفظ بها عندنا ونقطعها عن العالم..."[2]. انهضوا ، دعونا نعمل وليمة سكر. دعونا نمارس أسرار الحب ونغوي جميع العالم... نداء الحياة سيصمت ، وسنملأ البيت نزاعاً لن ينفض إلى أبد الآبدين. سنقتل الغريب ونجعل آدم تابعاً لنا ، وسنرى عندئذ من سيكون مخلصه... سنربك حزبه ، الحزب الذي أقامه الغريب كيلا يكون له سهماً في العالم. البيت كله سيكون لنا لوحدنا... ما الذي فعله الغريب في البيت حتى استطاع أن يؤسس فيه حزباً له؟ ... جلبوا الماء الحي وصبوا كدراً فيه. جلبوا رأس السلالة(آدم) ومارسوا معه الحب والشهوة. وبسبب ذلك اهتاجت العوالم كلها. مارسوا معه الغواية التي افتتنت بها كل العوالم. مارسوا معه سر السكر ، فسقطت كل العوالم ثملة... صارت العوالم ثملة وأداروا وجوههم نحو بحر سوف[3].

---

(١) روهه تعني حرفياً «روح». إن تحريف هذا المصطلح للدلالة على أعلى تجسيد للشر هو حلقة مثيرة للإهتمام في تاريخ الدين، وما يزيد من هذا التناقض هو الأسم الكامل لهذه الشخصية المعادية للألوهية وهو روهه إدكُشطا أي«الروح القدس». ولكن هذه المفارقة بالذات تبين سبب العداء العنيف للعقيدة المسيحية، حيث وفقاً لتقاليد المندائيين فإن مؤسسها قد سرق وزيف رسالة سيده، يوحنا المعمدان. ولكن الأزدواجية في شخصية "الروح القدس"، التي يُفهم على انها انثوية، لافتة للنظر في الغنوصية المسيحية أيضاً، كما سيتضح ذلك عندما نتناول تكهنات صوفيا.

(٢) كنزا ربا، ص ١١٣.

(٣) كنزا ربا، ص ١٢٠ وما بعدها. حول بحر سوف انظر مسرد المصطلحات المندائية.

ليس لدينا سوى بعض الملاحظات لإضافتها إلى هذا المشهد الهائل. فـ"الحب" هو سلاح العالم الرئيس الذي يستخدمه في إغواءه العظيم. وهنا نتعرف على موضوع واسع الانتشار في الفكر الغنوصي: الارتياب من الحب الجنسي واللذة الحسية بشكل عام. ينظر إلى ذلك بوصفه نموذجاً بارزاً لتورط الرجل بالعالم: "ومن فيه عقل منكم يعلم أنه خالد وأن سبب الموت هو حب الجسد"[1]. "من أحب الجسد ، بخطأ من الحب ، فإنه يبقى تائها في الظلمات ، وخاضعاً بالحواس إلى شروط الموت"[2]. الكثير من الحب الجنسي يسهم في هذا الدور الإيروسي[3] بوصفه مبدأ فناء (بالنسبة لأفلاطون كان ذلك مبدأ يسعى نحو الخلود). وبشكل عام ، من الممكن أن تتجلى الشهوة لأشياء هذا العالم بأشكال عديدة ، وبواسطة كل منها يتم تحويل الروح عن هدفها الحقيقي وتبقى رهينة لإغراء المسكن الغريب.

"لا تحبوا العالم ولا الأشياء التي في العالم إن أحب احد العالم فليست فيه محبة الأب، لان كل ما في العالم شهوة الجسد وشهوة العيون وتَعَظُّم المعيشة ليس من الأب بل من العالم"[4].

إن النزعات الثلاث المذكورة هنا "شهوة الجسد" و"شهوة العيون" و"تعظم المعيشة" تنفع أوغسطين في وقت لاحق كمقولات رئيسية لـ"إغراء" العالم بصورة عامة[5]. "سر الحب" في النص المندائي هو نسخة ميثولوجية لنفس الفكرة.

(١) المجموعة الهرمسية C.H. I. 17

(٢) المصدر نفسه.

(٣) إيروس eros (الرغبة) إله الحب الإغريقي ويقابله كيوبيد في الحضارة الرومانية.

(٤) رسالة يوحنا الأولى ٢: ١٥- ١٦ . في نسخة أخرى: لا تحبوا العالم، ولا الأشياء التي في العالم. فالذي يحب العالم، لا تكون محبة الأب في قلبه. لن كل ما في العالم، من شهوات الأجساد وشهوات العين وترف المعيشة، ليس من الأب، بل من العالم".

(٥) انظر اعترافات اوغسطين Confess. X. 41ff.

(ر) ضجيج العالم

يدفع المشهد المندائي لمؤامرة العالم إلى ملاحظة إضافية. ولطقوس المجون ، التي يقصد منها استدراج الرجل إلى دوامته المُسكرة ، وجه آخر بالإضافة إلى السُكْر: على ضجيجه أن يغمر "نداء الحياة" فيصاب الإنسان بالصمم ، ولا يسمع صوت الرجل الغريب.

"لا ينبغي عليهما ان يسمعا ما يقوله الرجل الغريب الذي جاء هنا... لما كنا نحن قد خلقنا آدم فعليه ان يتقدم إلينا ويصغي لقولنا وقول بثاهيل. ينبغي على سلالات آدم ان تتقدم وتؤدي عبادتها لنا ولأبينا بثاهيل"[1].

"هلموا نعيقه بشراكنا ونسمعه هيجاناً عظيماً لكي ينسيه التعاليم السامية"[2].

وعلى كلٍ ، وكنتيجة للحماقة الأساسية لقوى العالم كما متوقع ، فإن للضجة كذلك تأثيراً مختلفاً تماماً ومحبطاً في نهاية الأمر:

"لما وقع صوتها في اذن آدم قام هو من نومه ناهضاً. آدم هب من نومه واقفاً ورفع وجهه تواً إلى مقام النور، ثم راح ينادي أعوانه، جعل ينادي الأُثري الهادئين والثابتين. إنه تكلم مع هيبل ـ أثرا (هنا بدلاً من مندا إدهيي). لقد كان هذا الرجل هو الذي اسمعه صوته. ' ماذا جرى في البيت بحيث ارتفع صدى الضوضاء إلى عنان السماء؟ '... حينما تكلم آدم بهذا ترقرقت بعينيه الدموع... ثم تقربت أنا من آدم وأمسكت راحة يده اليمنى وجعلت قلبه يسكن ويهدا على متكاه"[3].

وهكذا ينقلب سلاح العالم عليه: المقصود منه(من السلاح) أن يصيب بالصمم ويسبب الحيرة ، لكنه يخيف آدم في الوقت نفسه ويجعله يتطلع نحو الغريب ، ويصيخ السمع نحو الصوت الآخر.

---

(١) كنزا ربا، ص ٢٤٤.

(٢) كتاب يحيى، ص ٦٢.

(٣) كنزا ربا، ص ١٢٦.

(ز) النداء من الخارج»

"من الخارج يهتف أحد الأثري ويرشد آدم ، الرجل"[1] ؛ "أثرا من الخارج يدعو ويعظ الرجل آدم"[2] ؛ "على بوابة العوالم يقف كُشطا «الحق» متسائلاً"[3] ؛ "إنه صوت مندا إدهيي الذي يقف في الطرف الخارجي من العوالم ويهتف منادياً مختاريه"[4]. الكائن الماورائي[5] يخترق طوق العالم ويجعل من ذاته نداءاً مسموعاً في الداخل. هو النداء الأوحدذاته للعالم الأخروي[6]. "رب نداء يأتي يعلّم عن جميع النداءات. رب قول يأتي يعلّم عن جميع الأقوال"[7] ؛ إنه "نداء الحياة" أو "نداء الحياة العظمى" ، الذي يعادل سطوع النور في الظلام ؛ "سيهبط الأُثريون ويجعلون صوت الحياة مسموعاً وينيرون البيت الفاني"[8]. إنه موجه إلى العالم: "بعثت نداءاً حياً إلى العالم"[9] ؛ ملحوظ بضجيجه على أنه شيء مختلف للغاية: "أطلق صيحة (سماوية) بداخل فوضى العالم"[10].

إن رمز النداء الذي يتخذه الكائن الماورائي لكي يتجلى في العالم هو أساسي جداً بالنسبة للغنوصية الشرقية بحيث يمكننا أن نسمي المندائية والمانوية بـ«دیانتي الدعوة».[11] سيتذكر القارئ الصلة الوثيقة التي تحدث بين السمع والإيمان في العهد

---

(١) كنزا ربا، ص ٣٨٧.

(٢) كتاب يحيى، ص ٢٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٤) كنزا ربا، ص ٣٩٧.

(٥) الذي لا ينتمي إلى العالم المادي.

(٦) غيبي، ذو علاقة بعالم غير العالم الواقعي.

(٧) كنزا ربا، ص ٩٠.

(٨) المصدر نفسه ص ٩١.

(٩) المصدر نفسه ص ٥٨.

(١٠) كتاب يحيى (النسخة الألمانية) ص ٥٨.

(١١) "داعي الدعوة" هو لقب المبشر بالمانوية؛ وكذلك في الإسلام فإن الكلمة المستخدمة لتبليغ الرسالة هي "الدعوة"، والذي يدعو للإسلام هو "الداعية".(م)

الجديد. ونجد أمثلة كثيرة على ذلك في الكتابات المندائية: الإيمان هو الإستجابة لدعوة الماوراء التي لايمكن رؤيتها ولكن يجب أن تُسمع. ولقد ذهبت الرمزية المانوية بعيداً إلى حد أنها جسدت "النداء" و"الجواب" في شخصيتين سماويتين. في "ترتيلة اللؤلؤة" فإن "الرسالة" التي يرسلها السماويون إلى رفاقهم المنفيين في العالم تتحول حين وصولها إلى "صوت":

"كأنه رسول كان الخطاب الذي ختمه الملك بيده اليمنى... طار كالنسر وحط بجانبي وصار كله كلاماً. على صوت نداءه استيقظت ونهضت من نومي ... فوجهت خطواتي لكي ادنو من نور بيتي. الخطاب الذي ايقظني وجدته امامي على الطريق، الخطاب الذي بصوته ايقظني من نومي".

وفي رواية الفالنتانيين فإن الدعوة على وجه التحديد تتم بالـ"اسم" ، أي اسم الشخص السري الروحي ، "منقوش" منذ الأبد مع الله في "كتاب الأحياء".[1]

أولئك الذين "هو" يعلم اسماءهم مقدماً ، يتم استدعاؤهم في النهاية ، ولهذا فإن الذي يعلم ، هو من نطق الآب اسمه. لأن الذي لم يتم نطق اسمه ذلك لأنه جاهل. حقاً ، كيف يتوجب على المرء أن يكون قادراً على السمع ولم ينادى على اسمه؟ لأن الذي يبقى جاهلاً حتى النهاية ، هو مخلوق "النسيان" وسوف يُباد معه. فإذا لم يكن الأمر هكذا ، فلماذا إذن لم يتسلم هؤلاء المتعوسون أسماءً ، لماذا لم يسمعوا النداء؟"[2]

وأخيراً ، النداء يمكن أن يكون نداءً نُبوئياً يُعلن نهاية العالم:

"حين انطلق النداء في كل العالم، غادر السناء كل مدينة. مندا إدهيي تجلى لجميع بني آدم وحررهم من الظلام وأرشدهم إلى النور."[3]

---

(١) هذه الفكرة، مثل كل مفردات "اسم" و "كتاب" - مذهب الباطنية (التصوف) الواضح تماماً في إنجيل الحقيقة، تشير إلى بعض الحدوس(التكهنات) اليهودية كمصدر محتمل؛ ولكن الموضوعة (الحافز) ربما كان منتشراً على نطاق واسع في الفكر المشرقي ـــ انظر، في المزمور المندائي المقتبس في ص ٨٠، السطر الذي يقول "من ينادي اسمي انادي اسمه".

(٢) إنجيل الحقيقية GT 21:25-22:2

(٣) كنزا ربا، ص ١٨٢.

(س) الرجل الغريب:

النداء يطلقه منبُعث إلى العالم لهذه الغاية ومرة أخرى تأخذ الحياة السامية على عاتقها مصير الرجل الغريب: فهو الرسول أو المبعوث ـــ أما للعالم فهو «الرجل الغريب». تخاطب روهه الكواكب قائلة:

"هذا الرجل لا ينتمي إلينا ابداً وكلماته لا تمت إلى قولكم بصلة... إن قوله يأتي من الخارج"[1].

ويشير اسم "الغريب" إلى أنواع الملاقاة التي يصادفها هنا في الأسفل: الترحيب العظيم من قبل القاطنين في البيت الذين يشعرون بأنهم غرباء ومنفيون ههُنا("آدم شغف بالرجل الغريب حباً ذلكم الذي كلامه غريب لا يستسيغه العالم"[2] - ؛ الدهشة التي أصابت قوى الكوسموس فلم تدرك ما يحدث في ثناياها ("ترى ماذا فعل الرجل الغريب في البيت حتى استطاع أن يؤسس فيه فريقاً له؟"-[3]). وأخيراً ، العدوانيون من أبناء البيت يتحالفون ضد الدخيل ("هلموا نقتل الرجل الغريب... نثير الاضطراب في وسط فريقه كي لا تكون له حصة في العالم. البيت هو ملك لنا فقط"-[4]). أما التأثير المباشر لظهوره هنا فيصفه إنجيل الحق بقوة:

"عندما ظهرت الكلمة، الكلمة التي هي في قلوب الذين ينطقونها ـ ولم تكن صوتاً فقط، إنما اتخذت كذلك هيئة ــ ارتباك عظيم ساد بين الآنية، البعض منها أُفرغت، واخرى امتلأت؛ البعض تم حفظه، وبعضها خرب؛ البعض تكرّس، واخرى تهشمت. كل الفضاءات تداعت وارتبكت، لأن ليس لها ثبات واستقرار. "الخطأ" جن جنونه ولم يعرف ما يصنع. ابتلى بالحزن، فوّلوّل مهموماً لأنه كان جاهلاً إلى ابعد حد. حين دنت منه المعرفة (الغنوص) التي هي هلاك "الخطأ" وكل فيوضه، صار "الخطأ" خاوياً، ولم

---

(١) كنزا ربا، ص٢٥٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٤٤ .

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢١ وما بعدها.

يتبق فيه شيء قط".[1]

ولكي تسترد ما يعود لها ، تأخذ الحياة مرة ثانية على عاتقها بواحد من أعضائها غير الساقطين مهمة النزول إلى زنزانة العالم و"تسربل نفسها ببلاء العالم" وتتحمل سهم الاغتراب بعيداً عن عالم النور. ويمكن أن نطلق على هذا الهبوط الثاني للإلوهية ، تميزاً له عن الهبوط المأساوي السابق الذي قاد إلى وضع تطلب فيه إعتاقها. عندما سقطت الحياة سابقاً في شراك العالم. في حين إن الحياة المتورطة الآن في العالم قد وصلت إلى ما وصلت إليه سابقاً بفعل "السقوط" ، و"الغرق" ، و"الإلقاء" ، و"السبي"فإن دخولها هذه المرة ذو طبيعة مختلفة تماماً: مبعوث من الحياة العظمى و مخول بصلاحية ، فإن «الرجل الغريب» لا يسقط هذه المرة إنما يتوجه إلى العالم بإرادته.

"رب نداء يأتي يعلّم عن كل النداءات. رب قول يأتي ويعلّم عن جميع الأقوال. ابن حبيب يأتي نشأ وولد في حضن البهاء... وهيئته تبقى محفوظة في عالم السناء. يهبط بألق الحياة وبالأمر الذي عهده إليه أبوه. يأتي برداء الحياة الحية ويذهب قاصداً إلى عالم (روهه)[2].

"أنا هو يوخابر. كُشطا، أنا من غادر بيت أبيه وجاء إلى هنا. إني وفدت ببهاء خفي بنور لا نهاية ولا حد له"[3].

وينبغي أن يُفهم الذهاب والإياب حرفياً في معانيها المكانية: بمعنى أنهما يؤديان فعلاً باعتبار أن "طريق" موجودة واقعياً ، من الخارج إلى حظيرة العالم ، مخترقاً كل الأصداف متحدة المركز ، الأفلاك العديدة أو الأيونات(الدهور) أو العوالم ، من أجل الوصول إلى المكان الأكثر عمقا حيث يُحتجز الرجل.

"من اجله ارسلني، ايها الآب!

اتشبث بالأختام حين انحدر،

متخذاً طريقي عبر جميع الدهور،

---

(١) إنجيل الحقيقة GT 26:4-27

(٢) كنزا ربا، ص ٩٠.

(٣) المصدر نفسه ص ٣١٨.

وافك كل الأسرار،

وهيئات الآلهة اجعلها مرئية،

اسرار «الطريق» المقدس

المُسماة المعرفة، انا ارويها"[١]

هذا الطريق عبر النظام الكوني هو ضمن طبيعة الاختراق ، وبذلك فهو بالفعل انتصار على قواه (قوى الكون).

"بسمه هو الذي اتى وبسم الذي ياتي وبسم الذي يؤتى به. بسم ذلك الرجل الغريب الذي شق طريقه عبر العوالم، جاء، وفتق الرقيع ثم كشف عن نفسه"[٢]

لدينا هنا ما يبرر أن نداء الإيقاظ من الخارج هو غير كاف لوحده: الأمر لايقتصر فقط على أيقاظ الرجال(الناس) ودعوتهم للعودة ، ولكن إذا تعين على أنفسهم (أرواحهم) الفرار من العالم فلابد من أحداث ثغرة حقيقية في "الجدار الحديدي" للرقيع الذي يسد الطريق إلى الخارج وكذلك إلى الداخل. ولا يمكن إلا للإلوهية نفسها أن تقوم بهذا الدور الحقيقي عن طريق اختراقها للنظام(الكوني) وعمل تلك الثغرة: "اقتحم مطهرهم[٣] ، وأحدث في حصنهم صدعاً"[٤]. "بعد أن توغل في مجالات الرعب الفارغة ، تَزَعمّ أولئك الذين تعروا بفعل «النسيان»"[٥]. وهكذا ، بمجرد نزوله يقوم الرسول فعلاً بتمهيد الطريق للنفوس الصاعدة. فيما يتعلق بمستوى الرّوحانيّة في الأنظمة المختلفة ، فإن التوكيد على أية حال ، يمكن أن تتحول أكثر فأكثر من هذه الوظيفة الأسطورية إلى وظيفة دينية بحتة مضمرة في النداء بذاته وفي العقيدة التي عليه أن يُبلغّها ، ومن ثم إلى استجابة الفرد للنداء بوصفه مساهمة

---

(١) "مزمور الروح" لطائفة النحاشين.

(٢) كنزا ربا، ص ١٩٦.

(٣) المطهر: مكان تُطهر فيه النفس بعذاب له اجل محدود.

(٤) تعاليم يحيى ص ٦٩.

(٥) انجيل الحقيقة GT, p. 20, 34-38

الإنسان في الخلاص. وهكذا هي مهمة يسوع في إنجيل الحقيقة الفالنتيني:

"بفضله «هو» الذي انار (أذهان) من كانوا في الظلام بفعل «النسيان». «هو» علمهم واظهر لهم طريقاً ؛ وذلك الطريق هو الحق الذي علمهم إياه. وبسبب ذلك اغتاظ "الخطأ" منه، فاضطهده، وظلمه، وأهلكه"[١].

هنا ، عرضاً ، لدينا في الواقع الكثير مما يستطيع الغنوصيون "المسيحيون" استخلاصه بشكل عام من الآم المسيح ومن السبب فيها: بالنظر إلى عداوة قوى الخلق السفلي (العنصر الكوني: "الخطأ" - غالباً ما يتم تجسيده بالأراكنة) ، المهددة في ملكوتها ووجودها بمهمته ؛ وفي أغلب الأحيان فإن قدرتها على ابتلائهبالألم والموت غير صحيحة على الإطلاق.[٢]

الآن ، في التحليل الأخير يتماهى"الذي يأتي" مع "من يأتي إليه": «الحياة» «المخلّص» مع الحياة المُخلَّصَة. الـ«غريب» الذي يأتي من الخارج إليه ؛الذي هو غريب في العالم ، ونفس المفردات الوصفية من الممكن تنقلها بين الأثنين بطريقة ملفتة. وفي كل من العذاب والفوز ، غالبًاما يكون من الصعوبة بمكان تمييز من هو المتكلم من بين الأثنين وإلى من تشير العبارة. ويطلق على السجين هناكذلك بـ"الرجل الغريب" (انظر تعاليم يحيى ص٦٩ وما بعدها حيث ينطبق الاسم على الرجل الذي سيُخلص) ، وهو يستعيدها وكأن هذه الصفة خلال المواجهة مع الغريب قد بعثت من الخارج:

"أنا رجل غريب... نظرت الحياة، والحياة نظرتني. زوادة رحلتي تأتي من الرجل الغريب الذي تمنته الحياة وزرعته. سوف أجيء قادماً من بين الطيبين الذين أحبهم هذا الرجل الغريب" (كنزا ربا ص ٢٦٥).

---

(١) **انجيل الحقيقة ، GT 18:16-24**

(٢) **ليس الأمر كذلك، ينبغي أن يضاف، في إنجيل الحقيقة، هناك، حقاً، بصورة استثنائية الكلام عن الآم المسيح ينم عن حماسة انفعالية والاحساس بالغموض ("أيتها التعاليم العظيمة السامية") الذي يُظهر لها اهمية دينية متجاوزة بكثير ماهو معتاد لما يسمى الغنوصية المسيحية، بما في ذلك اكثر الأدب الفالنتيني المعروف نفسه.**

هناك طرح قوي بوجود دور مزدوج سلبي فعال للكينونة الواحدة نفسها. وفي النهاية يفتدي الغريب الهابط نفسه؛ ذلك الجزء من نفسه(النفس) التي خسرها مرة لصالح العالم، ومن أجلها يصبح هو نفسه غريباً في أرض الظلام وفي النهاية "مُخَلص مُخَلَص". "الحياة أسندت الحياة، الحياة وجدت ذاتها".[1]

وهذا السعي والعثور، وجمع ما يخصه، عملية مطولة وممتدة تربط بالشكل الزمكاني للوجود الكوني "جبت الأجيال والعوالم حتى بوابة أورشليم وصلت" (كتاب يحيى ص ٣٨٤). يقود هذا إلى فكرة أن المخلص لا يأتي إلى العالم مرة واحدة وحسب، ولكن منذ بداية الزمن وهو يطوف عبر التاريخ بهيئات مختلفة، وهو منفي في العالم، ويكشف عن نفسه مراراً حتى، ومع اكتمال تجميع أجزائه، يمكن إعفاؤه من مهمته الكونية(يرد هذا المذهب في كتابات كليمنتين المنحولة-أنظر الاقتباس من الجزء الثالث ٢٠ ص ٢٣٠)[2]. ورغم أن تجسيدات الإنسان المتغيرة، فالشكل الثابت من وجوده هو النداء من العالم الآخر على وجه التحديد الذي يصدح مدوياً عبر العالم ومعلناً عن الغريب في أوساطه؛ و بين تجلياته يمشي محجوباً عبر الزمن:

"إني خرجت من مقام النور،
منك، ايها المقام النوراني،
اجيء قادماً لكي اجس القلوب
واسبر واختبر كل النفوس
لكي ارى في اي قلب اسكن
وفي نفس من اضطجع
من يفكر بي، به انا افكر؛
من ينادي اسمي، اسمه انا انادي.

(1) Mandäische Liturgien, p. 111.
(2) Pseudo-Clementine Homilies, see quotation from III. 20 on p. 230.

من يقرا صلاتي من تيبل[1]

اقيم له الصلاة من مقام النور...

جئت فوجدت القلوب الصادقة والمؤمنة.

ومع إني لم اقيم بينهم

فقد ظل اسمي على شفاههم.

اخذتهم معي وقدتهم عالياً نحو عالم النور

(كَنزا ربا ص ٤٠٥).

(ش) مضمون النداء

ماذا يحمل النداء للإنسان؟ يتحدد مضمونه بهدفه ؛"الأيقاظ" ، وقد يكون عنوانه البسيط في بعض الأحيان الرسالة بكاملها ، وغالباًما يكون مفتتحها. وتأتي جملة"أنا نداء الإيقاظ من النوم في أيون(دهر) الليل" ، مفتتحاًلكتاب الفراتيِّين المقدس الذي ذكره هيبوليتوس في كتابه«تفنيد كل الهرطقات».[2] هنا النداء هو المضمون بذاته ، لأنه ببساطة يحدد التأثير المفترض لوجوده: الإيقاظ من النوم. هذا الإيقاظ محدد دوماً ، سواء من قبل الرسول نفسه أو من قبل الذين أرسلوه ، بوصفه جوهر مهمته.

"أنا كلمة ابن كلمات، ها أنذا جئت باسم ياور إلى هنا. الحياة نادتني وانتدبتني وجهزتني؛ انا انوش (الرجل) الأثرا العظيم ابن العظماء... لقد بعثتني لكي أرعى العصر وأحميه، لكي أوقظ النائمين من سباتهم. انها خاطبتني قائلة: اذهب، الف لك اتباعاً من تيبل... اختر، وآتي بالمختارين خارج العالم... عالم النشماثا (الأنفس) كيلا تموت وتفنى، كيلا ترزح مكبلة في الظلمات الدامسة... عندما تذهب إلى الأرض تيبل، لا ينبغي للأشرار أن يعلموا عنك... لا تخش ولا تنعر وإياك أن تقول إني اقف وحيداً هنا. إذا داهمك الخوف سنكون جميعنا معك" (كَنزا ربا ص ٢٨٧، ٢٨٨).

---

(١) تيبل: العالم المادي؛ الأرض.

(2) Refut. V. 14. 1.

"امدوا الحارسين (هلمي ونبي) بنداء عال لكي يوقظا النائمين ويهز أولئك من السبات. إن عليهما أن يوقظا النشماثا (الأنفس) التي زلت متعثرة وابتعدت عن النور. يجب عليهما أن يوقظا ويبعثا إياها من الرقاد، لكي تتجه بوجوهها صوب مقام النور" (كَنزا ربا ص ٣٠٢).

وهكذا ، يوصف تأثير النداء الأول دائماًبأنه "إيقاظ" كما في النسخ الغنوصية لقصة آدم (أنظر الجزء التالي). وغالباًما يشكل التحذير التقليدي المحض ، "أنهض من رقادك" (أو "من السُكْر" أوبتكرار أقل "من الموت") ، مع زخم مجازي وبتعابير شتى ، يشكل المضمون الأوحد لنداء الخلاص الغنوصي. ومع ذلك ، يشمل هذا الإلزام الشكلي المضمر الإطار الحدسي بكامله ، والذي تتخذ فيه أفكار النوم ، والسُكْر ، والأيقاظ معانيها المحددة ؛ والنداء من حيث المبدأ يجعل هذا الإطار واضحاً كجزء من مضمونه الخاص ، وهذا يعني أنه يربط بين أمر الإيقاظ وبين المبادئ الفقهية التالية: «المُذَكِّر» صاحب الأصل السماوي والتاريخ المتسامي للرجل ؛ الـ«وعد» بالخلاص ، الذي يضم تناول المُخَلِّص نفسه لمهمته ونزوله إلى العالم ؛ وأخيراً الـ«توجيه» العملي بخصوصْ طريقة العيش في العالم من الآن فصاعداً ، امتثالاً "للمعرفة" التي تم الفوز بها مؤخراًوتمهيداً للإرتقاء النهائي. وبما أنَّ هذه المبادئ الثلاثة تحتوي باختصار على كل الأسطورة الغنوصية ، فإن نداء الإيقاظ هو نوع من التلخيص للعقيدة الغنوصية بشكل عام. الغنوص المنقول عن طريق الرسالة بأسلوب مركز في قليل من المفردات المجازية (الرمزية) هو مجمل الاسطورة الكوزموغونية - السوتريولوجية (الخلاصية) ، ولا يشكل حدث الرسالة ضمن روايتها سوى طوراً واحداً ، هو في الحقيقة المنعطف الذي به تنعكس الحركة بأكملها. ولهذه "المعرفة" المختصرة للكُلّ النظري لها مكملها العملي في معرفة "الطريق" القويمة المؤدية إلى التحرر من عبودية هذا العالم. في جُملة الحكايات الأدبية عن النداء ، أحد هذه الجوانب قد يرجح أو يتجلى بشكل خاص: المُذَكِّر صاحب الأصل ، ووعد الخلاص ، والتوجيه الأخلاقي.

سوف نقدم بعض من نداءات الإيقاظ هذهمن الأدب الغنوصي ، ابتداءبالأمثلة

المانوية. ينطلق أول هذه النداءات في دراما العالم المانوية المبنية بشكل متين قبل ظهور عالمنا ، مخاطباً الرجل البدئي ، الراقد في الأعماق وهو غير مدرك بأنه اندحر وتم ابتلاعه في أول منازلة جرت قبل الكون بين النور والظلام. والمشهد التالي من رواية ثيودور بر خوني السريانية:

"وقتئذ هتف الروح الحي بصوت عال ؛ وصوت الروح الحي تحول إلى ما يشبه السيف الصارم وأماط اللثام عن الرجل الأول ، وخاطبه قائلاً:

السلام عليك، أيها الطيب وسط الأشرار

أيها المضيء وسط العتمة،

الله الذي يقيم وسط وحوش الغضب

الذين لا يعرفون مقامه".

عَقّبَ ذلك رد الرجل الأول عليه قائلاً:

تعال من اجل راحة من هو ميّت،

تعال، يا كنز الطمأنينة والسلام!

ثم أضاف قائلاً له:

"ماهي أحوال آبائنا،

أبناء النور في مدينتهم؟"

فقال له النداء:

"أحوالهم طيبة. ثم اتحد النداء والجواب مع بعضهما وصعدا نحو أم الحياة ونحو الروح الحي. الروح الحي ارتدى النداء وأم الحياة ارتدت الجواب ، ابنها الحبيب."[1]

---

(١) شرح الجملة الأخيرة: أم الحياة قامت بخلق الرجل الأول، الذي يمثله "الجواب" الآن كتعبير عن ذاته الحقيقية المستيقظة. الروح الحي من جانبه أرسل "النداء" كرسول. كل منهما على حد سواء تم ارتداءهما من قبل أولئك اللذان نشئا منهما، اي تم لم شملهما مع أصولهما.=

وكما يبدو، أتى النداء على شكل تحية بسيطة. لكنه يتضمن كذلك «المُذَكِّر» ذا الأصل الإلهي لمن تمت تحيته، بما يعني إعادة إيقاظ معرفته بنفسه مجدداًبعد فقدانها بفعل سم الظلام، وبذات الوقت فقدان الـ«وعد» بخلاصه: إن خطاب "أيها الطيب وسط الأشرار" الخ، يمثل «المُذَكِّر»، وتحية"السلام عليك" تمثل الوعد.وينبغي فهم السؤال الحميم للرجل البدئي عن أبناء النور في مدينتهم في ضوء حقيقة أنه استجابة للتكليف القدري بحمايتهم. منتبهاً من ذهوله، يريد أن يعرف إذا كانت تضحيته قد حققت غرضها.

وظهرت رواية أخرى لهذا المشهد في مخطوطة طرفان M 7:

"انفض عنك السُكْر الذي غفوت فيه،

افقْ وانظر إليَّ!

بشائر طيبة لك من عالم الفرح

الذي قدمت منه انا لأجلك".

فرد عليه من هو بدون مُعاناة:

"انا هو انا، ابن الحُلَمَاءُ.

مختلط انا والرثاء ارى.

قدني خارج عناق الموت

=كما ذكر من قبل فإن تجسيد «النداء» و«الدعوة» هو سمة من سمات الحدس المانوي (جاكسون يترجمهما «المناشد» و «المستجيب»). وبناء على المقتبس الذي اوردناه عن ثيودور بر خوني جزء الترنيمة من مخطوطة طرفان M 33 الذي يروي كيف قام الأب الأول بالتخلي عن «الروح» (مرادف الرجل الأول) لصالح الأعداء، أم الحياة تتدخل لصالح ابنهم الأسير ويتم إرسال الإله شورشتاغ Chroshtag «النداء» إليه، الإله المحرر المتمثل بالجواب يصعد، والأم ترحب بعودة ابنها. (Reitzenstein,Das iranische Erlösungsmysterium, p. 8).

(الرسول يتكلم قائلا):

ليحل بأس ورخاء الأحياء

عليك من موطنك.

اتبعني، يا بن الحلم،

وضع على راسك تاج النور.[1]

بعيداً عن السياق الأسطوري ، نجد النداء موجهاً إلى الروح بشكل عام في نص آخر من نصوص طرفان ، المسمى بـ"القداس المختصر للميت":

"نفسي (روحي) ، يا بالغة الحسن ، إلى أين مضيت؟ عودي ثانية. أفيقي ، يا روح السناء ، من سبات السُكْر الذي وقعت فيه... اتبعيني إلى مقام الأرض السنية التي سكنت فيها من البداية..."[2]

نتحول إلى الأدب المندائي ، حيث روايات نداء الإيقاظ عديدة للغاية ، موجهة إما لآدم (هو ليس الرجل الأول) أو إلى عدد غير محدود من المؤمنين في العالم. سيتم تناول الرمزية المرتبطة بآدم في وقت لاحق ، ولكن نقول هنا بكل بساطة أن الموتيفة التوراتية التي تقول بنومه في الجنة قد تحولت إلى رمز لحالة الإنسان في العالم. المثال التالي كثير الشبه بالروايات المانوية:

"خلقوا شكَندا(رسول) وبعثوا به إلى سيد الدهور. اطلق صيحة بداخل فوضى العوالم. على صوت الأشكَندا استيقظ آدم من رقاده؛ آدم استيقظ من نومه وهب لملاقاة الأشكَندا؛ تعال بسلام اشكَندا، رسول الحياة الذي جاء من بيت ابي...كلهم ذكروك بالخير، ولي انا نادوني وبعثوني إليك، فجئت لكي انوّرك يا آدم واخلصك من هذا العالم. إصغ واسمع وافهم، واصعد بظفر

---

(١) وفقاً لترجمة انديرياس في كتاب رايتنزشتاين **Hellenistiche M ysterien-religionen** الطبعة الثالثة ١٩٢٧ ص ٥٨؛ وكذلك كتابه **Das iranische Erlösungsmzsterium** ص٣. قارن: جاكسون ص ٢٥٧: "انا من النور ومن الإلهة، اصبحت غريباً عنهم؛ اجتمع على الأعداء، وبسببهم تم جري إلى الممات" (M 7). قارن مع المصدر السابق ص ٢٥٦ "اصبحت غريباً عن الجلالة العظيمة".

(2)Das iranische Erlösungsmzsterium, pp. 11 ff.

لمقام النور"(كتاب يحيى ص١١٨).

غالباً ما يأتي التكليف المذكور هنا في النداء كتوضيح لأمر :"لا تنم" ، والذي يتحوّل أحياناًإلى مواعظ أخلاقية مطولة تستحوذ على المحتوى الكامل للنداء لتجعل بنيتها الكاملة من الحالة الرئيسية قصة أدبية.

أثرا من الخارج يدعو ويعظ الرجل آدم قائلاً له:

"ياآدم لا تغفُ ولا تنم ولا تنس ما أوصاك به ربك. لاتكن ابناً للبيت فلا يقال عنك آثم في تيبل. لا تهو الأكاليل المعطرة، ولا المرأة الفاتنة. لا تهو الأطياب، ولا تهمل فروضك الليلية. لا تهو الظلال الزائفة، ولا البغايا الفاتنات، ولا أطياف الزيف الكاذبة. ولا تشرب ولا تسكر، ولا تغفل ربك من قلبك. في دخولك وفي قعودك، احذر أن تنسى ربك.. الخ يا آدم انظر إلى العالم، الذي كله شيء بلا حقيقة وليس عليه اتكال. ثابت وجالس الميزان ومن الألف يختار واحداً ؛ واحداًيختار من الألف والاثنين يختار من رويان. تذوي الأكاليل المعطرة وتمسي كأنها لم تكن".[1]

---

(١) نجد هذا التماثل في كتاب كنزا ربا ص٣٦٧ وما بعدها، وفي كتاب يحيى ص ٣٥٠. وهذا ما يتلازم نسبياً مع الوظيفة المفترضة للنداء. يرد في كتاب كنزا ربا ص١٧- ١٨ تحذيرات تتجاوز قليلاً نمط الصياغة: "لما كنت انا رسوله ذا النفس الزكية دعاني الرب العظيم (مار إدريوثا) اليه وخاطبني قائلاً: "اذهب، ناد بصوتك آدم وامرأته حواء وجميع قبائله بصوت عالٍ ناديهم واجمعهم وخذ على نفسك ان تعلمهم كل شيء. اعطهم دروساً عن ملك النور السامي ذي القوة الواسعة العظيمة دونما حد أو عدد بعوالم النور الأبدية. خذ معه (آدم) اطراف الحديث حتى يدخل الأيمان قلبه وعلّمه إلى أن ينير الإدراك عقله... لقّن آدم وامرأته حواء وكل افراد أهله العلم والمعرفة. علمهم..." وتتالى الآن هنا مجموعة متنوعة بشكل كبير من التنبيهات والتحذيرات والوصايا، ارتبطت معاً بسلوكها المعادي للكوزموس (الكون) كما في البوثات (الآيات) التالية: "[٩٥] لا تدخروا الذهب والفضة وملكيات هذا العالم. لأن هذا العالم يفنى ويزول... [١٠٣] بالإستقامة والإيمان وكلام الصدق تستطيعون انتم ان تنقذوا انفسكم من الظلمات إلى النور، من الضلال إلى الحقيقة، من الخيانة والتمرد إلى الصلاة والتسبيح، من الكفر والزندقة إلى الإيمان بربكم. من ينقذ نفساً فسوف تكون قيمته عندي تساوي اجيالاً وعوالم. [١٣٤] إذا مات أحد من اقربائكم فلا تبكو عليه مولولين ناحبين.... [١٣٥] ايها الفقراء=

في بعض الأحيان يكون نداء الإيقاظ مرتبطاً مباشرة بدعوات ترك العالم: بالوقت نفسههو قرار (خطاب) الموت ، متبوع بعد ذلك بصعود النفس ، كما في المثال التالي:

"المُخلّص يدنو من وسادة آدم ويوقظ آدم من نومه: استيقظ، استيقظ يا آدم. اطرح عنك جسدك العفن، ذلك الثوب من الطين الذي عشت أنت فيه. اخلع عنك الثوب الجسماني الذي عشت أنت فيه... اترك الجسم حالاً وراءك إذ ان وقتك قد حان ودنا وازف وما عليك الآن إلا أن تغادر هذا العالم..." (كَنزا ربا ص٤٤٧).

وفي أحيان أخرى يتركز مضمون النداء برمته بتحذير ان يحترس المرء لنفسه.

"بعثت نداءاً حياً إلى العالم: كل امرئ ينبغي أن يكون على حذر. كل من يحترس لنفسه سيكون بمنأى عن النار الآكلة". (كَنزا ربا ص٥٥).

انتقلت الصيغة النموذجية للإيقاظ إلى العهد الجديدأيضاً ، حيث تأتي على ذكرها رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس في اقتباس عن مجهول:

"لذلك يقول: استيقظ أيها النائم، وقم من بين الأموات، فيُضيءّ لك المسيح!" (رسالة بولس الرسول إلى أهل افسس١٤: ٥).

وفي الختام نقتبس عن بوامندريس[1] الترجمة الهلنستية لنداء الإيقاظ ، الذي ابتعد عن الأسطورة وصار يستخدم كأداة أسلوبية للموعظة الدينية- الأخلاقية:

"أيها الناس المتولدون من الأرض، الغارقون في السُكْر، والنوم، وجهلكم للرب، تحرروا من غفلاتكم الشهوانية، وتيقظوا من بلاهتكم!. "أيها الناس المتولدون

=والبؤساء والمضطهدون: اذهبوا وابكوا على انفسكم، إذا ما دمتم تحبون هذا العالم فسوف تأخذ خطاياكم بالزيادة. [١٥٥] يا اصفيائي لا تعقدوا امالكم على هذه الدنيا التي تعيشون فيها. ذلك لأنها ليست ملكاً لكم. انما ضعوا ثقتكم على الأعمال الصالحة التي تقومون انتم بها. [١٦٣] لا تعبدوا الكواكب السيارة ولا البروج الأثني عشر التي تقود هذا العالم... لأن هذه الأجرام السماوية وملك البروج ما تفتأ تغوي السلالة الروحية التي كانت قد نقلت من دار الحياة إلى هنا". وتنتهي هذه السلسلة بالقول: "هذا هو الدين الأول الذي تسلمه آدم: أب السلالة الحية".

(١) بوامندريس Poimandres : راعي الإنسان ، العقل الأسمى في الفكر الهرمسي.

من الأرض، لماذا تركتم انفسكم للموت، عندما سمح لكم بأن تحصلوا على الخلود؟ ارجعوا إلى ذواتكم، انتم يا من تسيرون في الخطيئة، ويا من تذوون في الجهالة؛ ابتعدوا بأنفسكم عن الضوء الباهت (العالم المادي)، وشاركوا في الخلود متراجعين عن الفساد".[1] (= C.H. I. 27 f.)

(ص) الاستجابة إلى النداء

كيف يستجيب المُنادى عليه للنداء ومضمونه؟ إن التأثير الأول للنداء بالطبع هو الإيقاظ من سبات العالم العميق. أما تجاوب من تم إيقاظه مع حالته كما ورد في النداء ومع المقتضيات المترتبة عليه ربما يكون بطرق مختلفة ، وقد تدور حوارات مهمة بين المُنادى عليه والمُنادي. في الكوزموغونيا المانوية بناءً على رواية ثيودور بر خوني ، فإن ردة فعل آدم على الإيقاظ وعلى المعرفة التي تلقاها كان ثورة من الخوف الحاد تجاه حالته:

"اقترب يسوع المضيء من آدم الجاهل. أيقظه من نوم الموت، لكي يخلصه من الشياطين الكثر. ومثل رجل عادل يجد رجلاً تلبسه شيطان جبار فيهدئ من روعه بقدرته - كذلك كان آدم لأن ذلك «الصديق» وجده غاطاً في سبات عميق، أيقظه، جعله يتحرك، هزه وايقظه، وطرد عنه الشيطان الغاوي وأبعد عنه الأركون (هنا الأركون انثى) ووضعها في الأصفاد. تفحص آدم نفسه وتبين من هو. يسوع أظهر له «الآباء» في الأعالي وجعله يرى «نفسه» مُلقاة في جميع الأشياء، (مرمية) إلى أنياب الفهود والفيلة، يفترسون الذي يفترسونه، ويلتهمون الذي يلتهمونه، تأكلها الكلاب، مختلطة ومقيدة بكل ما هنالك، محبوسة في زَنَخ الظلام. انتشله وجعله يأكل من شجرة الحياة. عندها بكى آدم وناح: رفع عقيرته بالصراخ مثل اسد يزأر، ومزق ثوبه، ولطم على صدره وقال: ويل، ويل لمُصَوِّر جسدي، ويل لأولئك الذين قيدوا روحي، ويل للعصاة الذين استعبدوني!"

---

(١) قارن مع لويس مينار: هرمس مثلث العظمة، ترجمة عبد الهادي عباس ص ٨٩.

نواحاً مماثلاً ، إنما بنبرة خافتة ، صادفنا في القسم السابق كاستجابة للنداء (في مخطوطة طرفان M٧ ، وفي المقطع المندائي من كتاب يحيى ص ١١٨).

وتعد ردة فعل آدم في نص كَنزا ربا ص٤٤٩ وما بعدها ، والذي اقتبسنا بدايته في الصفحة السابقة ، هي الأكثر بدائية. هناك ، كما رأينا ، نداء الإيقاظ يتزامن مع رسالة الموت ، وتكشف التكملة النفس المقيدة في الأرض وهي مذعورة من امكانية اضطرارها إلى الرحيل وتمسكها المستميت بأشياء هذا العالم:

"عندما سمع آدم هذا الكلام جعل يبكي ويندب قدره. (بدا يحاجج بأن لا غنى عنه في العالم:) "يا ابتاه، إذا جئت معك فمن سيكون حارساً في تيبل؟... من يشد الثيران إلى المحراث، ومن سينثر البذور في الأرض؟... من يكسي العريان،... من يفض الخلاف في القرية؟ (رسول الحياة يقول له:) "لا تأسف يا آدم على هذا المكان الذي عشت فيه، فهو قفر والمكان كله قاع صفصف... الأعمال كلها ستُهجر، ولن تجتمع مع بعضها مرة أخرى... " (آدم صار يتوسل من أجل ان يرافقه كل من زوجته وأبنائه وبناته في طريقه. الرسول يخبره بأن في بيت الحياة لايوجد جسد ولا توجد قرابة. ثم يخبره عن الطريق:) "إن الطريق الذي سوف نسلكه نحن معاً هو جد بعيد وبدون نهاية.... لقد عُيّن عليه مراقبون وجلس في منازل حراسته الخفراء والجباة.... إن الميزان مُعد وجاهز وقائم في مكانه يختار نشمة (نفس) واحدة من ألف التي يجب أن تكون طيبة ومستنيرة". عند ذلك ترك آدم جسده وراءه (ما ان التفت حتى وقع بصره على جسده فاهتز متلجلجاً وارتعد. ثم جعل يتأسف عليه لأنه خلفه وراءه ولم يطق احتمالاً بالافتراق عنه)، ثم يبدا رحلته عبر الأثير. (وحتى هنا يستمر الحوار: مرة ثانية يبكي آدم على جسده، ومرة أخرى يستغيث بحواء- على الرغم من علمه ان عليه: "أن يفارق الحياة لوحده وحسم معركته لوحده". (واخيراً يقال له:) "اسكت وكن هادئاً يا آدم! ولتحتضنك طمأنينة الصالحين الطيبين. انت تمضي وتصعد عالياً إلى مقامك وزوجك حواء سوف تتبعك وترتقي إلى العلياء. كل سلالتك

سوف تأتي بعدك صاعدة. ثم تأخذ كل الأجيال نهايتها وجميع المخلوقات تهلك وتفنى".

بالتالي فإن النداء الموجه إلى الفرد يتم ربطه بالإسخاتولوجيا العامة لعودة كافة الأنفس.

فيما يتعلق بالمعاني المختلفة للعويل الذي تبدأ به النفس ، التي تم إيقاظها ، استجابتها للنداء ، يجب علينا إضافة شكواها ، وحتى اتهامها لـ"الحياة العظمى"نفسها ، التي استدُعيت لمسئوليتها عن الحالة غير الطبيعية التي تم كشفها للنفس. مثال ذلك رواية النداء في(كَنزا ربا ص ٤٤٨ وما بعدها) حيث نقرأ:

"حين سمع آدم ذلك ، رثى لحاله وبكى على نفسه ، وخاطب «أُثرا الحياة» **قائلاً: إذا كنتم قد علمتم بأن الأمر هو كذلك فلماذا غررتم بي ووضعتموني في داخل الجسم العفن؟... فرد الأُثريون على آدم، رأس سلالته كلها، قائلين: اسكت وهدئ من روعك يا آدم! ولتحل عليك طمأنينة الصالحين الطيبين... انهض، انهض واسجد للحياة العظمى وقدم نفسك، لكي تكون الحياة مخلصاً لك. الحياة ستكون مخلصك، وانت سترتقي وتنظر موطن الحياة".**

وبالنهاية تستدعي النفس الحياة العظمى لمسئوليتها عن وجود العالم كما هو وعن سبب نفيها إليه: وهكذا تسأل العظمى"لماذا؟" وبالرغم من ترضيتها بالإيقاظ وبالمُذَكِّر بأصلها ، فلقد ثارت ثائرتها بسببهما ، وتصبح الشغل الشاغل للغنوص القابل بها تواً. هذا السؤال يمكن دعوته "الدعوى القضائية بحق العالم" التي سيرفعها آدم مباشرة إلى الحياة الأولى نفسها:

"قم اصعد يا آدم وارفع دعواك أمام الحياة العظمى الأولى بحق العالم الذي فيه أقمت. خاطب الحياة العظمى وقل لها: لماذا خلقت هذا العالم ولماذا أمرت بأن تخرج السلالات بعيداً عن ظهرانيك، ولماذا بذرت في تيبل العداوات؟ لماذا طلبت مني ومن سلالتي كلها أن نصعد إليك بعد ذلك؟"(كَنزا ربا ص٤٣٥).

الإجابة على هذا النوع من الأسئلة هي الهدف الرئيس لمختلف الحدوس الغنوصية المتعلقة بالبدايات: وستتم معالجة بعض أشكاله عندما نأتي إلى استعراض الأنظمة المختلفة.

بالنسبة للجزء الأكبر، على أية حال، الاستجابة للنداء ليست من هذا النوع الإشكالي ولكنها استجابة قبول تنم عن الشكر والحبور. "إنجيل الحقيقة هو فرحة لأولئك الذين تلقوا من أب الحقيقة نعمة معرفته" (الكلمات الافتتاحية لإنجيل الحقيقة).

إذا امتلك الإنسان الغنوص، فهو كائن من الأعالي. إذا دُعيّ، يسمع، ويجيب، ويتجه نحو الذي دعاه من أجل أن يصعد ثانية إليه. وهو يعلم ما كان يُدعى. بامتلاكه الغنوص فهو ينفذ إرادة الله الذي دعاه. هو يتوق ليفعل ما يرضيه، وهو يتلقى الراحة الأبدية. (كل؟) اسم إنسان يأتي إليه. وبالتالي من يمتلك الغنوص، يعلم من أين جاء وإلى أين هو ذاهب.[1]

المسرة لمن أعاد اكتشاف نفسه وتم إيقاظه![2]

غالباً ما نصادف في هذا السياق تعاقب "السمع" و"الإيمان" والمألوف تماماً في العهد الجديد.

"آدم سمع وآمن....آدم تسلم الكُشطا(الحق)....آدم تطلع(مليئاً بالأمل) وارتقى (كتاب يحيى ص ١١٩).

لدينا هنا ثالوث الإيمان، والمعرفة، والأمل كاستجابة لسماع النداء. وفي مكان آخر تذكر المحبة في نفس السياق: "آدم شغف بالرجل الغريب حباً ذلكمَ الذي كلامه غريب لا يستسيغه العالم" (كَنزا ربا ص ٢٣٩). "مع كل إنسان يحب الحقيقة، لأن الحقيقة هي فم الآب ولسانه هو الروح القدس..." (GT p.26. 33-36). بالطبع القارئ المسيحي على

---

(١) إنجيل الحقيقة GT 22: 3-15. انظر الرواية الكاملة للصيغة الفالانتينية في (Exc. Theod. 78.2).

(٢) إنجيل الحقيقة (GT 30:13 f.)

دراية بثالوث القديس بولس: الإيمان والرجاء والمحبة ، والذي ، ليس دونما سبب وربما عن قصد ، يغفل المعرفة ويشيد بالمحبة على أنها أعظمها جميعاً: "أما الآن فيثبت: الإيمان والرجاء والمحبة ، هذه الثلاثة ولكن أعظمهن المحبة"(كورنثوس الأولى ١٣:١٣).

الشعر المندائي يعبر بشكل رائع عن تقبل رسالة الإيمان بامتنان وما تلى ذلك من هداية القلب وتجدد الحياة. فيما يلي بعض الأمثلة في ختام هذا المقال.

"ابتداءً من اليوم الذي تطلعنا فيه إليك

ابتداءً من اليوم الذي سمعنا فيه كلمتك

ابتداءً من اليوم الذي نظرنا فيه إليك

امتلأت قلوبنا بالهدوء والطمأنينة

نحن آمنا بك، ربنا الرحيم

نحن رأينا نورك ولن ننساك ما حيينا

لن ننساك مهما امتدت الأيام

ولا ساعة واحدة ندع قلوبنا تبتعد عنك

لا نريد لقلوبنا ان تكون عمياء

ولا هذه الأرواح أن ترتد عن نورك

(كنزا ربا ص ٥٨).

"إني نشأت من عالم النور

منك أيها المقام النوراني

من مقام النور قمت خارجاً

واحد من الأثري من دار الحياة اصطحبني

إن الأثرا الذي اصطحبني من دار الحياة الكبرى

كان يمسك بعصا الماء الحي في يده

إن العصا التي كان هو يمسك بها في يده

كانت مملوءة بأوراق من نوع باهر.

اعطاني من اوراقها

فصارت الكتب بالصلوات مملوءة

اعطاني منها مرة ثانية

فوجد قلبي العليل شفاءً

وروحي التي لم ترغب في هذا العالم لاقت الراحة

مرة ثالثة أعطاني منها

فوجه عينا رأسي نحو العلا

فأبصرت ابي امامي وأدركته

وجهت له طلبات ثلاثة

تضرعت إليه ان يهبني الوداعة

التي ليس فيها ثورة أو عصيان

توسلت إليه أن يجعل قلبي قويا

لكي اتحمل كل صغيرة وكبيرة

التمست منه أن يجعل سبلي ممهدة

لكي اصعد عالياً وارى مقام النور."

(كَنزا ربا ص ٣٨٩)

"ابتداءً منذ اليوم الذي احببت فيه الحياة

ابتداءً منذ اليوم عندما احب قلبي الكُشطا(الحقيقة)

لم تعد لي ثقة بالعالم

بالإخوان والأخوات.. لم تعد لي ثقة بالعالم

بما تم صنعه وخلقه.. لم تعد لي ثقة بالعالم

بالعالم و صنائعه.. لم تعد لي ثقة بالعالم

فقط اذهب باحثاً عن روحي

التي تعادل عندي اجيالاً وعوالم

ذهبت فوجدت روحي

ما قيمة العوالم عندي؟

ذهبت فوجدت كُشطا

وهو قائم في الجانب القصي من العوالم؟

(كَنزا ربا ص ٤٠٦).

(ض) الرمزية الغنوصية

لن يكون هذا التناول للمجاز الغنوصي واللغة الرمزية الغنوصية مكتملاً من دون بعض الملاحظات حول الاستخدام المميز للمجاز في الكتابات الغنوصية. المجاز، الذي ربما كان من اختراع الفلاسفة، كان مستخدمًا على نطاق واسع في الأدب اليوناني كوسيلة لجعل روايات وشخوص المعتقد التقليدي الأسطوري تتكيف مع الفكر التنويري. وباستخدام الكائنات المادية وحوادث الأسطورة الكلاسيكية بوصفها تعبيرات رمزية عن الافكار المجردة، وتلك العناصر العريقة من التقاليد والمعتقدات الشائعة عبر التاريخ، أصبح من الممكن تصور أن توافقاً عاماً حول مفهوم الحقيقة قد بدأ الجمع بين البصيرة الفكرية الأكثر تقدماً وبين حكمة الماضي. وهكذا أصبح زيوس نظيراً لـ"العقل" الكوني وفقاً للرواقيين، كما صار البعض من آلهة الأولمب الآخرين نظراً لمظاهر معينة من المبدأ الكوني. ورغم أن الأسلوب كان اعتباطياً، فيمكن الزعم بأنه استنباط المعنى الحقيقي للمعرفة التقليدية القديمة وفي الترجمة المفاهيمية لتقديمه مجرداً من القناع الرمزي. وفي الوقت نفسه أسبغ على الأفكار المعاصرة هيبة العصور القديمة الموقرة. وهكذا كانت النزعة توافقية، ومحافظة فيما يتعلق بالقضايا الفردية رغم كل ما اتسم به التأويل من جرأة، والاحترام الواجب للتقاليد: ميراث واحد متجانس من المعرفة لما يتعلق بالأشياء الأسمى أُعتبر أنه يستوعب الأقدم والأحدث ويعلم نفس الأشياء تحت أشكال مختلفة. بناء على ذلك، فإن الأسطورة، مهما كان التعامل معها حراً، لايمكن انكارها ابداًولم يتم تفنيد التقديرات الخاصة بها. في القرن الأول الميلادي، أي في الوقت الذي كانت فيه الحركة الغنوصية تحشد الزخم، وضع فيلون السكندري المجاز، لحد الآن(المجاز) وسيلة أساسية لتكييف الأسطورة مع الفلسفة، بخدمة الدين نفسه في مسعاه لإقامة توافق ما

بين عقيدته اليهودية وبين فلسفته المتفلطنة(نسبة لأفلاطون). وتم توريث نظام الرمزية التوراتية الذي تطور في مدرسته كنموذج للآباء الأوائل. ومجدداً كان الغرض هو الاندماج والضم.

ويُعد المجاز الغنوصي ، رغم أنه كان من النوع التقليدي في أغلب الأحيان ، في أحواله الأكثر تعبيراً ذا طبيعة مختلفة تماماً. فبدلاً عن حيازة نظام قيم خاص بالأسطورة الموروثة ، فإنه يثبت الـ"معرفة" الأعمق عن طريق عكس أدوار الخير والشر ، الأسمى والأحط ، المبارك والملعون الموجودة في الأصل. لا يسعى المجاز لإظهار موافقة ما ، بل لإحداث رجّتمن خلال قلب وتقويض تام لمضمون عناصر المأثور الأكثر رسوخاً ، والأكثر توقيراً كذلك. إن اللهجة الثورية لهذا النمط من المجاز لايمكن إغفالها ، وبالتالي فهي من التعبيرت للحالة الثورية التي تحتلها الغنوصية في الثقافة الكلاسيكية المتأخرة. اثنان من الأمثلة الثلاثة التي سنتطرق إليها ، يمتان بصلة للعهد القديم ، ولقد وفرا المادة المفضلة حول تحريف الغنوصية للمضمون ، أما الثالث فيستخدم موتيفة من الميثولوجيا اليونانية.

حواء والثعبان:

صادفنا في ما مضى مع التفسير الغنوصي لنوم آدم في جنة عدن ، الذي يدل ضمناً على مفهوم غير تقليدي عن خالق هذا النوم وعن الجنة التي حدث فيها. يوضح إنجيل يوحنا المنحول الذي تم نشره مؤخراً بصورة لا لبس فيها هذه المراجعة الشاملة لقصة التكوين في ما تزعم أنه وحي الرب ليوَحنا الرسول.

حول الجنة:

جلب الأركون الأول(يلداباوث) آدم(الذي خلقته الأراكنة) و وضعه في الجنة التي قال أنها ستكون "بهجة"[1] له: أي ، كان ينوي خداعه. لأن بهجتهم(الأراكنة) مُرة

---

(١) ترجمة لعدن.

وطلاوتهم جامحة. متعتهم هي الخداع وشجرتهم هي العداوة. ثمارها سم لاترياق لـه ، و وعدهم هو الموت لـه(لآدم). رغم إن شجرتهم كانت مزروعة بوصفها "شجرة الحياة": سأكشف لكم سر"حياتهم"- إنها روحهم المزيفة[1] التي نشأت منهم لتصرفه (عن النور) ، حتى لا يعرف كماله. (-Apocryphon of John 55:18 (56:17, Till

حول النوم:

ليس كما قال موسى "جعله ينام" ، لكن لَفَعَ بصيرته بحجاب وجعله ثقيلا بلا فطنة- كما قال عن نفسه على لسان النبي(أشعيا ٦:١٠) "غلّظ قلبه وثقل أذنيه واطمس عينيه ، لئلا يبصر بعينيه ويسمع بأذنيه ويفهم بقلبه".

الآن ، للرؤية الغنوصية حول الـ"ثُعبان" ودوره في إقناع حواء لتأكل من الشجرة ، نفس التوجه المعارض. ولأكثر من سبب ، ليس بأقلها الإشارة "للمعرفة" ، مارست القصة التوراتية إغراءاً قوياً على الغنوصيين. بما أن الثُعبان هو الذي اقنع آدم وحواء بتذوق ثمرة المعرفة وبالتالي عصيان خالقهم ، فقد جاء في مجموعة كاملة من الأنظمة ليمثل العنصر "الروحاني"(النيوماتي)من الما وراء(من خارج العالم) المعطل لخطط الدميورج ، وهكذا تمكن أن يصبح ، بقدر ما ، رمزاً لقوى الخلاص في حين تم الحط من قدر الإله التوراتي وأصبح رمزاً للقمع الكوني. وبالفعل استمدت أكثر من فرقة غنوصية اسمها من عقيدة الثُعبان("الأوفيون"Ophites (أو: الأوفايشيون) من أوفيس ophis اليونانية(أو: أوفيش) ؛ والناسين Naassenes أو النحاشين من نحّاش (أو: نهّاش) נחש العبرية ـــ وسميت المجموعة ككل بالـ"أوفايشيون") ؛ وتستند وظيفة الثُعبان هذه إلى تأويل مجازي جرئ للنص التوراتي. وهذه هي الرواية الموجودة في مُجمل إيريناوس عن الأوفين(أو: الأوفايشيين)(I. 30. 7): الأم المتعالية (السامية) ، صوفيا الغاوية(أو: الفاجرة) Sophia-Prunikos حتى تبطل عمل ابنها المارق

---

(١) تشبيه زائف للأصل، الروح الإلهية.

«يلداباوث» خالق العالم المادي ترسل الثُعْبان لكي "يغوي آدم وحواء ليعصيا أمر يلداباوث". تنجح الخطة ويأكل كلاهما من الشجرة "التي منعهما الله (أي الديميورج) من الأكل منها. ولكن حين أكلا ، عرفا القوة التي من الما وراء وأعرضا عن خالقيهما". إنه أول نجاح للمبدأ المتعالي(المتسامي) ضد مبدأ العالم ، الذي اهتم جذرياً بمنع المعرفة عن الرجل باعتباره رهينة النور لدى العالم الدنيوي: عمل الثعبان يؤشر بداية «الغنوص» برمته على الأرض ، ولذلك فهو موسوم منذ ظهوره الأولي الأصلي بأنه ضد العالم وإلهه ، وهذا بالفعل من باب التمرد.

لم يحجم الفراتيين Peratae ، المتماسكون بشكل شامل ، عن اعتبار «يسوع» التاريخي تجسيداً معيناً لـ"ثُعْبان الشائع" ، أي ثُعْبان الفردوس المعروف ضمناً كمبدأ (أنظر أدناه). في «منحول يوحنا» الباريبلي[1] الغنوصي(غير أوفايشي) بالكاد يمكن تجنب هذا التطابق ، الذي صار تقريباً محتم أثناء تفنيده ، باستغلال الفرق بين "شجرة الحياة" وبين "شجرة معرفة الخير والشر": من الشجرة الأخيرة يقوم المسيح بالفعل على حمل الرجل بالأكل منها خلافاً لوصية الأركونة ، بينما الثُعْبان ، الذي يحل محل الشجرة الأخرى ويتماهى مع يلداباوث ، تُرك ليؤدي دوره التقليدي كمُفسِد(هذا ، رغم ضعف حجته ، رداً على سؤال التلميذ(الحواري) الحائر "أيها المسيح ، ألم يكن الثُعْبان هو من علمها؟"). لذا ، بدمج الشخصيات التي تم تجنبها ، يتحول قسم من مهمة الثُعْبان إلى المسيح. من ناحية أخرى ، فإن الفالنتانيين ، وبالرغم من أنهم لم يشركوا المسيح في قضية الجنة نفسها ، فإنهم رسموا نظيراً مجازياً بينه وبين «ثمرة» الشجرة: لأنه سُمِّر على "الخشبة"[2] هو "أصبح «ثمرة» معرفة الآب ، الذي ، مهما كان ، لم يُنزل ويله على الذين أكلوا منها"(انجيل الحقيقة١٨:٢٥ وما بعدها). وسواء أظهر الإنكار التباين بين الحدث الجديد والقديم(على منوال القديس

(١) الباريليون نسبة إلى روح عذراء هي باريبلوت. وهي فرقة غنوصية اتهموا بممارسة مشاعة النساء (انظر ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، ترجمة جمال سالم ص ٦١).(م)

2ξύλο عن العبرية لالا (إتس) شجرة ومادتها "الخشب"، لذا يمكن ان تعني ايضاً "مثبت (متشبث بـ) إلى شجرة"

بولس) أو كان المقصود منه تقويم قصة سفر التكوين نفسها، ينبغي أن يبقى في هذه الحالة معلقاً. ولكن من الواضح أن الأخير هو الحجة في مكان آخر والنمط الغنوصي إلى حد بعيد(قارن مع العبارة المكررة "ليس كما قال موسى" في منحول يوحنا).

بحلول عهد ماني (القرن الثالث) صار التأويل الغنوصي لقصة الفردوس وعلاقة يسوع بها متأصلاً إلى حد بعيد بحيث استطاع(ماني) بكل بساطة من وضع يسوع في مكان الثُعْبان من دون ذكر للأخير: "هو رفعه(آدم) وجعله يأكل من شجرة الحياة. ما كان يوماً جرأة مقصودة للمجاز، أصبح نفسه أسطورة مستقلة التي يمكن اعتمادها من دون الإشارة إلى (ربما حتى ذكرى) الصياغة الأصلية. ومن المحتمل حتى النشوء الثوري للموتيفة قد صار نسياً منسياً في هذه المرحلة. ويثبت هذا، على خلاف مجاز الرواقيين أو مجاز الأدب التلفيقي بشكل عام، أن المجاز الغنوصي هو نفسه مصدر الميثولوجيا الجديدة: إنه الوسيلة الثورية لظهورها في مواجهة مأثور راسخ، وبما أنه يهدف إلى تقويض هذا المأثور، فلابد أن يكون مبدأ هذا المجاز هو التناقض وليس التطابق.

قابيل والخالق

وإلى الدائرة الأوفايشية يعود المثال التالي المأخوذ عن رواية هيبوليتوس حول الفراتيين(Refut. V. 16. 9f.):

هذا«الثُعْبان» الشامل هو أيضاً كلمة حواء الحكيمة. هذا هو سر الجنة: هذا هو النهر الذي يجري من «عدن». هذه هي أيضاً العلامة التي وضعت على قابيل، الذي لم يتقبل إله هذا العالم قربانه في حين تقبل قربان هابيل المُضَرَّج بالدم، لأن رب هذا العالم يلتذ بالدم. هذا «الثعْبان» هو الذي ظهر في الأيام اللاحقة على هيئة إنسان في زمن هيرودس..

إن الرفع من شأن قابيل، النموذج البدئي للمنبوذ، الذي سخطه الله وجعله "مُطارداً ومتشرداً" في الأرض، إلى رمز نيوماتي(روحاني) وإلى مقام رفيع في المسار الذي يقود إلى المسيح هو تحدٍ مقصود للقيَّم المتأصلة. هذا التفضيل للجانب "الآخر"، على ذلك الشائن، هو منهج هرطوقي، وأكثر جدية بكثير من مجرد

انحياز عاطفي نحو المهضوم حقه، بغض النظر عن مجرد انغماس في حرية حدسية. ولا شك أن المجاز، عادة ما يكون وسيلة معتبرة للتوافق، قد صار هنا متسماً بتبجح اللاتوافقية. وفي مثل هذه الحالات، ربما لا يجب علينا الحديث عن المجاز مطلقاً، ولكن شكل المُماراة[1]، أي ليس تأويل ما للنص الأصلي، بل إعادة كتابته المتحيزة. وبالفعل فإن الغنوصيين في مثل هذه الحالات نادراً ما «ادعوا» إخراج المعنى الصحيح من الأصلي، إذا كان المراد بالـ"صحيح" المعنى الذي «توخاه» الخالق- نظراً إلى أن الخالق، بشكل مباشر أو غير مباشر، كان خصمهم اللدود، الإله الخالق الجاهل. وكان ادعاءهم غير المُعلن بأن الخالق الأعمى قد جسدّ بشكل غير متعمد شيئاً من الحقيقة في نسخته الموالية من الأشياء، ولا يمكن أن الكشف عن هذه الحقيقة إلا بقلب المعنى المقصود رأساً على عقب.

شخصية قابيل هذا، الذي حملت إحدى الطوائف الغنوصية اسمه(حول القابيليين أُنظر إريناوس(I. 31.2)، ليست سوى المثال الأبرز على أسلوب عمل هذا المنهج. في بناء سلسلة كاملة من هذه الأنواع المضادة، على مر العصور، فإن نظرة الثوار للتاريخ ككل، تخالف عن دراية، النظرة الرسمية. ويمتد التحيز لقابيل بثبات إلى كل "المنبوذين" من بين الشخوص التوراتية: المقطع المقتبس أعلاه يستمر مع ما يشبه رفع شأن عيسو، الذي "لم يتقبل البركة العمياء ولكنه صار غنياً في الخارج دون قبول أي شيء من الأعمى"[2] (Loc. Cit. 9)؛ أما مرقيون الذي قادته كراهيته للإله الخالق التوراتي إلى استنتاجات أكثر راديكالية في جميع النواحي، فقد كان يبشر بأن المسيح ينحدر إلى الجحيم فقط ليخلص قابيل وقورح وداثان وأبيرام وعيسو وجميع الأمم التي لم تعترف بإله اليهود، في حين تم ترك هابيل وأخنوخ ونوح وإبراهيم وهلم جرا، في الأسفل لأنهم خدموا الخالق وشريعته وتجاهلوا الإله الحقيقي.

---

(١)(أ) مِراء، جدال عنيف(ب) مبحث إرغام الخصم(في علم اللاهوت المسيحي).

(٢) الأعمى هو اب عيسو ويعقوب.(م)

بروميثيوس وزيوس

تمت إضافة المثال الثالث لتوضيح إننا نتعامل هنا مع المبدأ العام للمجاز الغنوصي وليس مع موقف معين تجاه العهد القديم وحده. صحيح إن التحقير الكفري لإله الدين السابق بجعله قوة شيطانية وإعادة النظر اللاحقة بمنزلة أصحابه وأعدائه وجد ضالته المنشودة في المأثور اليهودي: فقط هناك هيبة الأصيل المقدس، وسمو إدعاءاته، وتفاني المؤمنين به، تعطي الانقلاب الغنوصي نكهة الإثارة والفضيحة التي كانت نتيجة مستهدفة من رسالة القصة. مع آلهة الأوليمب يمكن أن يلعب التخيل الأدبي دوره بحرية أكبر بدون الإساءة لمشاعر الأتقياء. وتمت الاستهانة بهم، حتى من قبل المؤمنين التقليديين الذين آمنوا بهم، وإجمالاً تجاهلهم الغنوصيون: إنما موقع الإله زيوس باعتباره الإله الأعلى في البانثيون، كان موقرًا لدرجة تجعل من الحط من شأنه أمرًا جسيمًا، ولهذا نادرًا ما يخضع لنفس المعاملة التي عُومل بها إله(رب) الخلق التوراتي. الخيميائي «زوسيموس»[1] في مقالته «أوميغا» (الفقرة ٣ وما بعدها ص ٢٢٩، الأسطر ١٦ وما يليها، برثيلوت) يقسّم البشرية إلى الذين "تحت" وإلى الذين "فوق" الـ«هَيمرمين»[2] ويصف الذين "فوق" بـ "سبط الفلاسفة": "هؤلاء، هو يقول، الذين "فوق هَيمرمين هم بذلك لايفرحون بواسطة فرحها لأنهم يسيطرون على ملذاتهم، ولا يطاح بهم من قبل شؤمها... ، ولا حتى يقبلون عطاياها الحسنة التي تقدمها". أما عن الآخرين، هو يقول، الذين "يتبعون موكب هَيمرمين" هم "أتباعها بكل المقاييس". ثم يستمر مع قصة رمزية: لهذا السبب نصح بروميثيوس ابيميثيوس[3]، كما أوردها هيسيود[4] (Erga I. 86 f.) "لا تقبل أبداً هدية من زيوس الأوليمب، لكن أعدها له: وبذلك يعلم شقيقه من خلال الفلسفة رفض الهدايا من زيوس، أي، من هَيمرمين". إن تطابق زيوس مع هَيمرمين يجعل من

---

(١) زوسيموس Zosimos : خيمائي وغنوصي باطني يوناني (نهاية القرن الثالث بداية القرن الرابع الميلادي).(م)

(٢) هَيمرمين heimarmene: إلهة وتجسيد للقدر/المصير في الميثولوجيا اليونانية.(م)

(٣) ابيميثيوس Epimetheus: شقيق بروميثوس في الميثولوجيا اليونانية.(م)

(٤) هيسيود Hesiod: شاعر يوناني مشهور(٧٥٠- ٦٥٠ ق.م.) وكان معاصراً لهومير(م).

اقتباس هيسيود مجازاً غنوصياً. يوحي التطابق الموازي لبروميثوس ، منافسه والضحية ، لنوع الرجل"الروحي" الذي لا يدين بالولاء إلى إله هذا العالم إنما إلى الترنسندتالي (المتعالي) في الما وراء. وهكذا يتم الاستحواذ بطريقة إيهامية على موقع زيوس كأعلى مبدأ في الكون من التراث ، ولكن بقيّم معكوسة: لأن خصم بروميثيوس هو هذا الحاكم الكوني ، فإن المفسر يأخذ جانب المتمرد ويجعل منه تجسيداً لمبدأ متفوق على الكون برمته. الضحية في الميثولوجيا الأقدم يصبح حامل الإنجيل في الميثولوجيا الأحدث. هنا مرة ثانية المجاز يهز عن قصد ثقافة العقيدة الدينية الراسخة بقوة في البيئة الهلنستية. وتجدر الإشارة إلى أن مقارنة جوبيتر الأعلى والأكثر سمواً **Jupiter summus exsuperantissimus** حسب الدين الإمبراطوري مع الهَيمرمين ليس في الواقع بخساً لحقه ، بل لحاجة المصير الكوني كان جانباً شرعياً لسلطته الإلهية. الغاية هي أن التقييم الغنوصي الجديد للكوسموس على هذا النحو (وعليه صارت هَيمرمين تمثل رمزاً مقيتاً) أسقط أعلى المراتب الإلهية ، ويعني هذا بالضبط سلطتها الكونية مما يجعل من زيوس الآن محط ازدراء. إذا أردنا التحدث ميثولوجياً ، فيمكننا القول أن زيوس يتحمل الآن المصير نفسه الذي أدان به أسلافه وأن ثورة الجبابرة ضد سلطته تحقق نصراً تأخر.

ملحق الفصل الثاني
مسرد المصطلحات المندائية

أنوش(أو إنُش). "رجل" ، أحد الأُثريين ، خالد ولكن تم نفيه مؤقتاً إلى عالم الظلام.

ترسخ ، ثبت. متطابقة تقريباً مع "مبارك" ، تعزى إلى الأُثريين السامين والمعصومين.

كُشطا. حق ، صدق ، الإيمان الحق ؛ أيضاً إخلاص وأمانة في التعامل بين المؤمنين والكائن الأسمى وبين بعضهم البعض."تبادل الكُشطا" أي تبادل مصافحة الأخوة. وتأتي أحياناً تجسيداً لكائن علوي.

الماء الحي. الماء الجاري ، منشأه سام ويجري في أنهار ، التي يسميها المندائيون «يردنا» (نهر الأردن) وجمعها «يردني» (ربما إشارة إلى الأصل الجغرافي لطائفة المندائيين). وفقط الماء الجاري ما يُستعمل في الطقوس المندائية ، أي ، طقوس الصباغة (التعميد) المتكررة وهي الميزة الرئيسة للعقيدة المندائية. ولهذا السبب يستقر المندائيون دوماً بجوار الأنهار (ترد عبارة الماء الحي في سفر التكوين ٢٦:١٩ "وحفر عبيد إسحاق في الوادي فوجدوا هناك بئر ماء حي." وكذلك في سفر اللاويين ١٤:٥ و ٥٠ ــ ٥٢ "ويأمر الكاهن أن يُذبح العصفُور الواحد في إناء خزف على ماء حي." ، "ويُذبح العصفُور الواحد في إناء خزف ع لى ماء حي" ، ويأخذ خشب الأرز والزوفا والقرمز والعصفُور الحي ويغمسها في دم العصفُور المذبوح وفي الماء الحي ، وينضح البيت سبع مرات ،" و"ويطهر البيت بدم العصفُور وبالماء الحي وبالعصفُور الحي وبخشب الأرز وبالزوفا وبالقرمز." الماء الحي هو عكس الماء الراكد أو العكر.

مانا. كائن روحاني ذو نقاء علوي ، وأيضاً الروح العلوية في الإنسان: المانا العظيم

(كذلك مانا الوقار) الكائن الأعلى. مانا تعني أيضاً "وعاء" ، "جرّة".

مندا. المعرفة: المرادفة للكلمة اليونانية gnosis.

مندا إدهيي. "معرفة الحياة": الغنوص المتجسد في شخص المخلص العلوي في عقيدة المندائيين المركزية ، تم استدعاؤه في عالم النور وأرسلته الحياة نحو العالم الأسفل. يُستخدم الدمج بشكل حصري كاسم صحيح.

بثاهيل. أحد الأُثريين ؛ منفذ الخطط الكونية التي وضعتها عصبة من الأُثريين تتعلق بصنع هذا العالم: وبناء عليه فهو الديمورج (الإله الصانع) المندائي. اسمه مشتق من الإله المصري الخالق «بتاح» ملحقاً بالمفردة السامية «إيل» ("إله"). إن اسم الديميورج المستعار من البانثيون المصري بلا ريب ذو صلة بالدور الرمزي لمصر التي تمثل العالم المادي (أنظر فيما يلي عبارة "بحر سوف").

روهه. "روح" وبشكل أوسع "روهه إدقُدشا" (الروح القدس !)زعيمة الشياطين لدى المندائيين وأم الكواكب السبعة «الشبياهي» وكلها شر.

شخينة. مسكن ، مسكن كائنات النور ، أُثريي النور (على سبيل المثال مسكن الحياة ، المسكن الخاص بالأُثريين): المندائيون يستخدمون هذه المفردة بمعناها الحرفي ، ذو الصلة بالبهاء وكأنه نور يحيط بهذه الكائنات مثل المسكن: مع ذلك ، في بعض الأحيان ، تعني أيضاً المعنى عينه المكتسب في الحدس اليهودي (راجع الشخينة في عقيدة ماني التي تماثل "الأيونات" (الدهور) القوة المتجسدة التي تحيط بالألوهة العليا).

بحر سوف. البحر الأحمر الذي توجب على بني اسرائيل اجتيازه عند خروجهم من مصر: بحر سوف في الحدس الغنوصي وكذلك في الحدس اليهودي الإسكندري يشير إلى خروج الروح من الجسد ، أو من هذا العالم ، ولذلك صار البحر الأحمر رمزاً للمياه التي تفصل هذا العالم والعالم الآخر. وبتحويل حرف العلة من سُووف (قصب)إلى سوف(نهاية) يمكن أن تصبح ترجمته "بحر النهاية" ، أي ، بحر الموت.

تيبل. في التوراة تيويل tēvēl ، "الأرض" ، "أرض الصلابة". المندائيون يستخدمون هذا المصطلح دائماً ككنية للعالم الدنيوي الوضيع على النقيض من

العالم العلوي النقي.

عشيرة الأنفس(النشماثا). اسم مجموعة المؤمنين ، أي ، المندائيين.

الماء العكر.المياه المضطربة ، حرفياً: "مياه الا- تكوّن قبل الخليقة (أو مياه الشواش)": المادة الأصلية لعالم الظلام التي اختلط بها المياه الحية.

أُثرا. اسم لكائنات علوية تحت المانا العظيم والحياة الأولى ، مماثل للملائكة ورؤساء الملائكة في كل من التراث اليهودي والمسيحي. تمت الإطاحة بالكلمة السامية ملاك المألوفة في العهد القديم: حيثما يقع المصطلح القديم في الكتابات المندائية فأنه يدل على عفاريت السحر أو على أرواح شريرة. المعنى الحرفي للأُثرا هو "الثروة" و"الوفرة" دلالة على أن هذه الكائنات هي انبثاقات من الامتلاء الإلهي(العلوي). وقد تولدت (في أنظمة ذات منشأ متوسط إلى حد ما) في عالم النور ويحملها مع شخائنها(مساكنها) الخاصة بها تشكل ذلك العالم. ومع ذلك فإن البعض منعها غير معصوم من الخطأ (أنظر تحت "الراسخون").

عوالم. آلمي: يمكن أن تعني أيضاً "كائنات" (ناس) ، وفي بعض الأحيان ، بالرغم من صيغة الجمع ، فإن المفرد ببساطة هو "عالم" ؛ وعلى الأغلب ليس من من المؤكد ما المقصود من معانيها المختلفة في حالة معينة.

الجزء الثاني

منظومات الفكر الغنوصية

بعد استعراض «العناصر» الدلالية(الخاصة بالمعنى في اللغة) ، والتي أبرزت الأرضية المشتركة للفكر الغنوصي بدلاً من التمايزات المذهبية ، نتحول الآن إلى الوحدات الأكبر من النظرية التي فيها تم شرح الرؤية الغنوصية للأشياء بالتفصيل ، أي إلى «أنظمة» الحدس الغنوصي التي شُيدت عن دراية. ومن مجموع هذه الأنظمة ليس بمقدورنا إلا أن نعرض مختارات تمثل أصنافها الرئيسة ، كذلك أجبرتنا اعتبارات المساحة أن نضحي ببعض من وفرة تفاصيلها الميثولوجية.

لقد حددت مهمة الحدس الغنوصي من قبل المبادئ الأساسية الخاصة بالرؤية الغنوصية للأشياء. وكما رأينا تضمن هذا تصوراًمعيناً عن العالم ، وعن غربة الرجل فيه ، وعن الطبيعة السامية للألوهية. إذا جاز التعبير شكلت هذه المبادئ رؤية الحقيقة المتاحة في الوقت الراهن. لكن ذلك ، خصوصاًإذا كان من مثل هذا النوع المربك ، لابد كان له «تاريخ» وصل بفعله إلى ما هو عليه ويفسر وضعه "غير الطبيعي". مهمة الحدس ، إذن ، هي أن يفسر الحالة الراهنة للأشياء في رواية تاريخية ، يستمده من البدايات الأولى ، وبذلك يوضح أحجيتها - بعبارة أخرى ، يرفع رؤية الحقيقة إلى نور «الغنوص». إن الأسلوب الذي يتم به تنفيذ هذه المهمة هو بلا خلاف«ميثولوجي» ، ولكن الأسطورة الناتجة ، بصرف النظر عن هدفها العام ، هي في كثير من الحالات عمل من خيال المؤلفين الحر ، بكل استعاراتها من المأثور الشعبي وليست وليدة لفولكلور ما. رمزيتها مدروسة بعناية ، وبأيدي بُناة النظام تصبح أداة ، يستخدمونها ببراعة ، في تسويق الأفكار البارعة. وبالرغم من ذلك لا ينبغي الاستخفاف بالطابع الأسطوري لهذه الحدوس. واستعانت بهذه الوسيلة الطبيعة الدرامية والأهمية النفسية للحقائق المستهدف نقلها ، التي بها يكون التشخيص أسلوباًمباحاً في التعبير. سنبدأ في الدراسة التالية مع عينات بسيطة نسبياً من النظرية الغنوصية ثم نخطو نحو الأكثر تفصيلاً.

سيمون ماغوس(سمعان الساحر)

يذكر آباء الكنيسة الأوائل سيمون ماغوس(سمعان المجوسي ، أو سمعان الساحر)[١] على أنه رأس الهراطقة و(منشئ كل بدعة). وكان سيمون سامرياً وعاصر الرسل. وكانت السامرة مدينة معروفة آنذاك برداءة سمعتها كمنفلتة في أمور الدين وكان الأرثوذوكس(أصحاب الدين القويم) ينظرون إليها بعين الشك والريبة. عندما ذهب الرسول فيليب إليها ليبشر بالإنجيل ، وجد حركة سيمون على أشدها ، ويقول سيمون عن نفسه أنه "قوة الله العظيمة"(أعمال الرسل٨: ١٠) والشعب موافق معه[٢]. ويعني هذا أنه لم يكن يُبشر باعتباره رسولاً وإنما باعتباره المسيح نفسه. إن قصة تحوله (هدايته) فيما بعد ، وليس لزوماً قصة معموديته ، لا بُد أن تكون باطلة (إذا كان سيمون أعمال الرسل ورأس الهراطقة الذي ذكره الآباء هما نفس الشخص ، وهو أمر تم التشكيك فيه بصورة جدية) لأنه ليست هناك إشارة في أية هرطقات للتعاليم السيمونية بالقرنين الثاني والثالث ، بأن مكانة يسوع قد أقرت بها الطائفة ، فيما عدا أنه كان تجسيداً تبشيرياً لسيمون نفسه. وكما يُعتقد- حتى لو أهملنا قصة أعمال الرسل باعتبارها تعود لشخص مختلف ، وتحدد تاريخ النبي الغنوصي الذي يحمل

---

(١) سيمون، شمعون: السامع، اسم عبراني.

(٢) "وكان قبلاً في المدينة رجل اسمه سيمون يستعمل السحر ويدهش شعب السامرة قائلاً إنه شيء عظيم. وكان الجميع يتبعونه من الصغير إلى الكبير قائلين هذا هو قوة الله العظيمة" (أعمال الرسل ٨: ٩، ١٠).

نفس الاسم بجيل أو جيلين من بعده - فقد كانت السيمونية منذ البداية واستمرت بصرامة رسالة منافسة ذات منشأ مستقل على نحو واضح ؛ بعبارة أخرى ، لم يكن سيمون مسيحياً منشقاً ، وإذا كان آباء الكنيسة الأوائل قد وسموه بأنه رأس الهراطقة ، فإنهم اعترفوا ضمنياً بأن الغنوصية لم تكن ظاهرة مسيحية باطنية. غير أن العبارات التي قيل أن سايمون تحدث بها عن نفسه قد شهد بصحتها المؤلف الوثني سيلسوس[1] وبأنها كانت تجري على الألسن في وقت كانت فينيقيا وفلسطين تغص بالمخلصين الكذابين بحدود منتصف القرن الثاني. وقد سمع عدد منهم بنفسه وسجل كذلك عظة نمطية عن لسانهم[2]:

"انا هو الله (او ابن الله، او الروح الإلهية). وها انا قد جئت. والعالم بالفعل يدمَّر. وانتم ايها الرجال ستهلكون نتيجة لآثامكم. ولكنني ارغب ان اخلصكم. وها انتم ترونني اعود مرة ثانية مصحوباً بقوة سماوية. طوبى لمن عبدني (احبني) الآن! ولكني سارمي بالنار الأبدية على كل البقية، وعلى كل من مدن وأماكن البلاد. والرجال الذين يتأخرون في إدراك العقوبات التي تنتظرهم ستذهب توبتهم وآهتهم ادراج الرياح. ولكني سأحفظ إلى الأبد اولئك الذين آمنوا بي"[3].

إن الميزة الفريدة لرحلة سيمون الدنيوية هي اصطحابه لامرأة اسمها هيلينا ؛ قال إنه عثر عليها في أحد مواخير مدينة صور ، ووفقاً له هي التجسيد الأخير والأكثر

---

(١) سيلسوس Selsus فيلسوف إغريقي من القرن الثاني وكان مناهضاً للمسيحية الأولى.

(٢) هو يقدم ما يسميه "النوع الأكثر مثالية بين الرجال في تلك المنطقة" بهذه الكلمات: "هناك العديد من يعظون بأضعف الحجج حول اتفه الأسباب داخل وخارج المعابد، وهناك البعض ممن يهيمون على وجوههم يشحنون ويطوفون حول المدن ومعسكرات الجيش؛ ويدعون بأنهم حركوا لمنح القول النبوءي. إنه من المعتاد والمألوف لكل منهم أن يقول..." وفيما يلي الكلام الذي نقتبسه.

(٣) ويتابع سيليسوس: ويعد ان يلوحوا بهذه التهديدات يذهبون لإضافة اقوالاً غير مفهومة وغير متماسكة وغامضة تماماً، وهذا يعني انه لا يوجد شخص ذكي ليكتشف فحواها؛ لأنها سخيفة ومن سقط الكلام، وهي تعطي الفرصة لأي احمق أو دجال لكي يفسرها كما يشاء"
Origen, Contra Celsum VII. 9, tr. Chadwich, pp. 402-3 .

وضاعة لـ"فكرة" الله الساقطة ، وقام بتخليصها ، فصارت وسيلة الخلاص لكل من آمن بكليهما. يوضح العرض التالي المعنى العقائدي لهذا المقطع من العِراضة[1] ؛ ينبغي الاستمتاع بروعة وجرأة العرض بحد ذاتها.[2]

تم حفظ عقيدة سيمون المطورة ، سواء كانت من وضعه أو من وضع مدرسته ، بواسطة عَدد من الكتاب الذين جاءوا فيما بعد ؛ ابتداءً بجستن الشهيد(الذي نشأ هو نفسه في السامرة) وكذلك إيريناوس و هيبوليتوس و ترتليان و أبيفانيوس. وتُعد مصدرأغاية في الأهمية تلك الكتابات المعنونة بـ«الاعترافات» و «المواعظ» وقد زُعِمَ أنها تعود لكليمنت أسقف روما ، وبناء عليه أطلق على هذه الكتابات "رسائل كليمنت" أو"رسائل كليمنت المنحولة". وسنقدم بعض هذه الروايات ، مشيرين من حين لآخر إلى مصدرها.

"هناك قوة واحدة ، منقسمة إلى عليا وسفلى ، تلد نفسها ، وتتكاثر بنفسها ، تبحث عن نفسها ، تجد نفسها ، هي أم نفسها ، وأب نفسها... وإبنة نفسها ، وابن نفسها... ، الواحد[3] جذر الكل". هذا الواحد ، بعد أن تكشف ، "هو القائم ، والذي قام ، والقيوم: هو قائم فوق في القوة التي لم تُولد ؛ قائم تحت في جدول المياه (أي ، في عالم المادة) ، ومَولُودٌ في الصورة: وسيقف فوق مع القوة المباركة التي لاتنضب حيث ستكتمل صورته"(Hippl. Refut. VI. 17. 13) كيف حدث هذا التقسيم الذاتي إلى علوي وسفلي؟ بعبارة أخرى ، كيف تتمكن الكينونة الأصلية من فرض ضرورة لاستعادة ذاتها السابقة؟ يتميز الحدس التالي بأن عالم الظلام أو عالم المادة لم يأخذ على عاتقه أن يخرج على الكينونة الأولى ، إلا أن ثنيوية الواقع القائم مستمدة من عملية داخلية حصلت في الإله الأوحد نفسه. وهذه سمة ميزت كلاً من «الغنوص»

---

(١) العِراضة showmanship: عمل العَرّاض (لبرامج مسرحية للتسلية).

(٢) سيكون من المجحف سلب سيمون خصيصة اصلية وبنفس الوقت مستفزة إذا ما قام احد ما مع مؤلف محدث بتبيان أن موضوع العاهرة لا ينبغي ان يلام عليه سيمون باعتباره اما افتراء او سوء فهم من قبل الكتاب المسيحيين الأوائل (G. Quispel, Gnosis als Welt-religion, p. 69).

(٣) الواحد: الله، الآب، الجذر، المختار، الخ.

السوري والسكندري واختلافه الرئيس عن نمط الحدس الغنوصي الإيراني، الذي يبدأ من ثنوية العناصر الأزلية. لقد تم العثور في وقت متأخر على الرواية الأكثر دقة حول الانقسام الذاتي للوحدة الإلهية والتي تنسب لسيمون في كتابات هيبوليتوس التي نسخها عن رسالة سيمون المزعومة والموسومة «الشرح الكبير»؛ وتسرد لنا بشكل مبسط ما يلي:

الجذر الأوحد هو صمت لا يسبر غوره، قوة أزلية لاحدود لها، موجود في وحدانية. ولقدحثّ نفسه، واتخذ مظهراًمحتوماًبتحوله إلى التفكير(النوسNous، أي العقل) الذي انبثقت عنه الفكرة(إينويا Epinoia) بإطار منالوحدانية. وهكذا لم يعود العقل والفكرة واحداً وإنما أثنين: الأول في فكرته(Thought) "تجلى لنفسه من نفسه ونتيجة لذلك صار الثاني". ثم بفعل التفكر يتحول المبهم وقوة الجذر الموصوفة بشكل سلبي إلى عنصر إيجابي مرتبط بغرض تفكيره، بالرغم من أن ذلك الغرض هو نفسه. ومازال واحداً لأنه يضم الفكرة في ذاته، مع أنه منقسم بالفعل ولم يعد في كُليته الأصلية. في هذه الحالة، تعتمد العاقبة كلها، هنا وفي الحدوس الأخرى التيمن هذا النوع، على حقيقة كون المفردتين الإغريقيتين إيينوياepinoia و إينويا ennoia هما بصيغة المؤنث مثلهما مثل صوفيا sophia (الحكمة) الأكثر تواتراً في الأنظمة الأخرى، و ينطبق الشيء نفسه على نظيرتيهما العبرية والآرامية. والفكرةِ التي أنجبها الواحد الأصلي على صلة بمبدأ أنثوي؛ وتلبية لقدرتها على أن تحبل، تولى العقل(Nous) القيام بدور الذكر. يصبح اسمه "الأب" عندما تناديه فكرته هكذا، أي حين تخاطبه وتتضرع إليه في وظيفته التوالُديّة. وهكذا يحدث الانشطار الأصلي بفعل العقل(النوس) "موجداً نفسه من نفسه ومظهراً لنفسه فكرته الخاصة به"[1]. وتقوم إينويا الناتجة بمتابعة الآب وإخفائه بداخلها بوصفها قوة

---

(١) أقرب ما يكون لهذا الوصف المتعلق بالخطوة الأولى للتوالد الإلهي الذاتي يرد في الفكر المندائي و، في النطاق اليوناني، ما يرد في كتاب يوحنا المنحول (المحفوظ في الترجمة القبطية). "هو'فكر' بشبيهته عندما هو رآها في ماء النور النقي الذي يحيط به. فصارت فكرته [ennoia] فعالة وجعلت من نفسها جلية. خرجت من بريق النور ووقفت قدامه: هذه هي القوة التي=

خلاقة ، وعند هذا الحد يتم اجتذاب القوة الأصلية داخل الفكرة ، ليتكوّن اتحاد خنثي. القوة(أو العقل) هو العنصر العلوي وإبينويا العنصر السفلي. ورغم أنهما موجدان في وحدة واحدة ، فإنهما يطوفان في الوقت نفسه عكس بعضهما ، وثنائيتهما تُظهر المسافة بينهما. العنصر العلوي ، أي القوة العظيمة ، في هذا الاندماج هو عقل الكل ، الذي يتحكم بكل شيء وهو ذكر: العنصر السفلي ، أي الفكرة العظيمة ، منجبة كل شيء ، وهي أنثى[(١)].

من هنا فصاعداً -مع التحول إلى مصادر أكثر موثوقية- تصبح صورة إبينويا(أو بديلتها إينويا) الأنثوية المُشيئة والمشخصنة ، التي استحوذت في داخلها على قوة الآب التوالُدية ، موضوعاً أكثر حضوراً في تاريخ الإلوهية ، الذي بدأ الحركة نتيجة لفعل التفكّر الأول. هذا التاريخ خاص بالـ«الخلق» أو بسلسلة من عمليات الخلق ، وخاصة أن السمة الغنوصية للعملية هي خاصة بالـ«تدهور» المتدرج(الاغتراب) الذي تفقد فيه ابينويا ، حاملة القوى الخالقة المقطوعة عن أصلها ، زمام السيطرة على مخلوقاتها ، تسقط أكثر فأكثر ضحية لقواهاالحازمة. وهذا السقوطوالمعاناة والمهانة والتخليص المآلي من الخطيئة لهذا الأقنوم الأنثوي الإلهي ، هو لوحده ما اهتمت به الأخبار القديمة التي تناولت سيمون. ودون أن يكون لديهم مثل هذا الاستنباط الفكري للـ«التفسير الكبير» قدموا الكينونة الأنثوية بعبارة بسيطة تقول إنها "الفكرة الأولى لعقله (عقل الإله) ، والأم الكونية

=سبقت الكل صارت ظاهرة، النور التي هي صورة النور، مثيلة المحجوب... هي الأينويا الأولى، مثيلته (يوحنا المنحول ٢٧. ١ وما بعدها).

(١) ملخص لما ورد في هيبوليتوس الجزء السادس ١٨. الرواية في النص الأصلي هي اطول واكثر تعقيداً، والتي تستمر في نظرية فيزيائية مفصلة حول الكون. الشرح الكبير بالتأكيد ليس موضوعاً من قبل سايمون نفسه، وربما كان هيبوليتوس مخطئاً حين نسبه إلى الطائفة السايمونية بشكل مطلق. في الواقع إن حلقة الوصل مع مذهب سايمون كما وردت في امكنة اخرى هي "فكرة" الله الأنثوية، الذي هنا، لم يتعرض للإذلال كما هو الحال في قصة هيلينا. فإذا قمت انا بإدراج التأويل الإفتتاحي للشرح الكبير في رواية "سايمون" فلأن هذا المثال النموذجي للمسرحية الغنوصية النصف اسطورية مع المفاهيم المجردة للغاية كان ينبغي تقديمها في مكان ما، وعزو هيبوليتس، سواء كان صائباً أم خاطئاً، هو الذريعة لذكره هنا.

وضعها منذ البداية في الاعتبار حتى تخلق ملائكة ورؤساء ملائكة". ويستمر النص بالقول: "هذه الإنويا، التي انبجست عنه[1] وبعد أن فطنت لنية أبيها، هبطت إلى الأصقاع السفلى، واستَبَقته، وأنجبت ملائكة وقوى، فصُنع آنئذ هذا العالم من قبلهم. وبعد إنجابها لهم، قاموا باحتجازها بدافع الحسد، لرفضهم أن يُعتقد أنهم على أنهم من نسل شخص آخر. كان الآب غير معروف لهم على الإطلاق: إنما فكرته حجزتها تلك الملائكة والقوى التي انبثقت منها وأُنزلت من السماوات العليا إلى داخل الكون (الكوزموس). فذاقت كل أنواع الإساءة على أيديهم، حتى لا تعود ثانية لأبيها، إلى أن وصل بها الحال أن كُسيّت بلحم البشر وهاجرت لقرون متنقلة من وعاء إلى وعاء في أجساد أنثوية مختلفة. ولما اختلفت القوى على ما تملكه، احتدمت الصراعات والحروب بين الأمم أينما ظهرت. وهكذا كانت هيلين؛ تلك التي قامت حرب طروادة من أجلها، وعلى هذا المنوال أبصر كل من الإغريق والبرابرة طيف الحقيقة. الارتحال من جسد إلى جسد، وتحمل الإساءة في كل منها، فأصبحت في نهاية المطاف عاهرة في ماخور، أي 'الخروف الضال'"[2]. ولخاطرها هبط الله بهيئة سيمون؛ وثمة نقطة رئيسة في إنجيله(إنجيل سيمون) تكمن تماماً في إعلان إن عاهرة صور التي ترافقه في كل مكان هي إينويا(الفكرة) الساقطة عن الرب الأسمى، أي منه هو، وإن خلاص العالم كان مرتبطاً بخلاصها من قبله. هنا يجب أن نضيف إلى الرواية المقتبسة عن إيرناوس(وعن غيره) بأن كل«هو» أو «له» تشير إلى الآب السماوي(الإلهي)؛ «أنا» الخ، وفقاً لكلام سيمون نفسه؛ حين أعلن أنه الله صاحب البداية المطلقة، "هوالقائم"، ويروي إنجاب إينويا، وخلق الملائكة بواسطتها، وحتى بطريقة غير مباشرة خلق العالم غير المصرح به عن طريقهم، على أنها أفعاله هو.

"لذلك (يقول) لقد جاء أولاً لينهضها ويحررها من قيودها، ومن ثم يحقق الخلاص لجميع الناس من خلال معرفتهم له. ومنذ ان حكم الملائكة العالم بصورة شريرة، وكل واحد منهم يبتغي السيادة، فقد جاء ليضع الأمور في

---

(1) هذا يذكرنا بالأسطورة التي تصف ولادة بالاس اثينا من رأس زيوس.

(2) قارن مع لوقا ١٥: ١- ٧

نصابها الصحيح، ثم هبط، مغيراً هيئته مشابهاً الفضائل والقوى والملائكة، حتى ظهر (اخيراً) بهيئة رجل ضمن العباد، رغم انه لم يكن منهم، وقيل انه كابد الأمرين في يهودية، رغم انه لم يكابد".

(العلاقة بيسوع واضحة بشكل خاص في عبارة سيمون التي يقول فيها إنه القوة الأسمى التي ظهرت في يهودية بهيئة الابن ، وفي السامرة بهيئة الآب ، وفي باقي الأمم بهيئة الروح القدس.) إن تغيير هيئة المخلص أثناء هبوطه خلال الأفلاك هو باعث(موتيف) واسع الانتشار في الإسختولوجيا الغنوصية ، ويصفها سيمون نفسه ، وفقاً لأبيفانيوس ، على النحو التالي:

في كل سماء اتخذت هيئة مختلفة ، مجاراة لهيئة الكائنات في كل سماء ، حتى أتمكن من أبقى مخفياً عن أعين الملائكة المتسلطين وأهبط إلى إينويا ، التي تُدعى أيضاً العاهرة وبالروح القدس كذلك ، والتي من خلالها خلقت أنا الملائكة ، الذين خلقوا العالم والإنسان بعد ذلك.(ضد الهرطقات XXI. 2. 4).

وتستمر رواية إيريناوس بالقول: "أطلق الأنبياء نبوءاتهم المستوحاة من الملائكة الذين صنعوا العالم ، ولهذا السبب أولئك الذين وضعوا رجاءهم فيه وفي رفيقته هيلينا لم يعودوا يأبهون بهم وصاروا يعملون ما يشاءون من غير حرج. لأن الناس ينالون الخلاص بنعمته وليس عن طريق أعمالهم الصالحة. ولأن الأعمال ليس في طبيعتها الخير (أو الشر) ولكن بواسطة التقدير الخارجي(الإلهي): الملائكة الذين صنعوا العالم فرضوا على الناس هذا الأمر ، بواسطة مواعظ من هذا النوع من أجل إدخال الناس في العبودية. ولهذا فقد وعد بأن العالم يجب أن ينتهي وأن ذاته يجب أن تتحرر من سلطان أولئك الذين صنعوا العالم"(إيريناوس ، ضد الهرطقات١. ٢٣. ٢-٣). هيلينا Helena ، رفيقة سيمون ، كان يطلق عليها أيضاً اسم «سلينا» Seléné (القمر) ، ما يوحي بأنه استنباط ميثولوجي لشخصية إلهة القمر القديمة. كما إن عدد ثلاثين تلميذاًالمذكور في «اعترافات» كليمنت يشير بالمثل إلى أصول قمرية. وقد ظلت هذه الخصيصة ، كما سنرى ، مستمرة في تأويل الفلانتينيين للملأ الأعلى «البليروم» pleroma ، حيث صوفيا وقرينها هما آخر إثنين من الثلاثين دهراً(أيوناً). إن أساس التحول من فكرة القمر

إلى رمزية الخلاص يكمن فيتضاؤل وتعاظم القمر والذي يمثل أحياناً في طبيعة الأساطير القديمة نوعاً من الاستلاب والاسترداد. «القمر» فيالروحانية الغنوصية هو إسم الشخصية المقرب إلى الأذهانلا غير: اسمها الحقيقي هو إبينويا Epinoia واينّويا Ennoia وصوفيا Sophia والروح القدسHoly Spirit. إن وصفها بالعاهرة هو من أجل اظهار العمق الذي انحدر إليه الجوهر الإلهي حينما تورط في عملية الخلق.

تركز مماحكات رسائل كليمنتين المنحولة على الجانب المناهض لليهودية في تعاليم سيمون. وتبعاًلهذا المصدر يعترف "بقدرة النور التي لاتوصف ولاتحصى، وعظمته لا يمكن إدركاها، تلك القوة التي حتى خالق العالم، وموسى صاحب الشريعة ومعلمك يسوع لا يعلمون بها"(اعترافات، الجزء الثاني ٤٩). في هذا السياق المثير للجدل هو ينتقيالأعلى مرتبة من الملائكة الذين خلقوا العالم وقسموه بينهم، ويطابق هذا الزعيم مع إله اليهود: من الاثنتين والسبعين أمة من أمم الأرض صار الشعب اليهودي بالقرعة من نصيبه(المصدر السابق ٣٩). حين يتغاضى عن شخصية إينّويا احياناً، يصرح ببساطة إن هذا الديمورج (الإله الصانع) قد بُعث أصلاً من قبل الإله الخيّر لكي يخلق العالم ولكنه فرض نفسه كإله مستقل، أي، عندما أظهر نفسه على أنه الأسمى وصار يقوم بأسر الأنفس التي تعود إلى الله العلي في الكون الذي خلقه (المصدر السابق ٥٧). إن حقيقة ما قيل في مواضع أخرى عن اختطاف إينّويا الذي يروى هنا عن تعددية الأنفس يظهر إينّويا على أنها الروح الشمولية التي قابلناها، وفي مزمور النحاشين على سبيل المثال: إن تجسدها في هيلين طروادة هي سمة مضافة خاصة بسيمون.

فيما يتعلق بطبيعة إله العالم، فإن سيمون-كما فعل مرقيون فيما بعد بحماسة خاصة - يثبت دونيته من خلقه، ويحدد طبيعته، على النقيض من"خير" الله المتسامي، بصفة "القاضي"المفسرة بالمفهوم الرديء الأمر الذي كان صرعة العصر. (سنتناول هذا التناقض بمزيد من التفصيل في معرض مرقيون). وقد سبق وإن رأينا كيف أن هذا التناقض المترتب على هذا التفسير الخاص بإله العالم وشريعته يؤدي مباشرة إلى الفجور؛ الذي سنجده في طوائف غنوصية أخرى عقيدة ذات مكانة عالية.

في الختام دعونا نستمع إلى ما يقوله سيمون لبطرس حول حداثة تعاليمه: "إنك حقاً مثل امرئ مخبول يصم أذنيه دوماً حتى لا تتلوث بسماع الكفر ويطلق ساقيه للريح حينما لا يجد شيئاً يرد به ؛ والشعب الغافل يؤمن بك حينما تكلمه بما هو مألوف لهم: ولكنهم يلعنوني حين أنادي بشيء غير مألوف وبأشياء لم يُسمع بها من قبل (المصدر السابق٣٧). تتسم هذه المقولة بالصدق ولا يمكن أن تكون ملفقة من قبل خصم مثل كاتب رسائل كليمنتين: محاججات من هذا النوع لابد أن تكون قد حدثت ، إن لم تكن بين سيمون وبطرس نفسيهما ، فبين أتباعهما من الجيل الأول أو الثاني ، وبالتالي نسبت إلى الأنصار الأصليين. إذن ماذا تعني عبارة "شيء غير مألوف لم يُسمع به"؟ في التحليل الأخير ، لا شيء سوى إعلان قوة متسامية تتجاوز خالق العالم يمكن أن تظهر داخل العالم في أحط هيئاتها وحين تعي لذاتها تزدريه. وباختصار فإن الذي لم يُسمع به هو انتفاضة ضد العالم وإلهه باسم حرية روحية مطلقة.

تنقل سيمون هنا وهناك ؛ تارة كنبي وصانع أعاجيب وتارة كساحر ، بعراضة (استعراض مسرحي) كبيرة على ما يبدو. ولا ترسم المصادر التي مازالت باقية وهي المصادر المسيحية بالطبع ، أية صورة متعاطفة مع شخصيته أو مع أعماله. وبحسب هذه المصادر ، فلقد كان يقوم بالتمثيل أيضاً في البلاط الإمبراطوري في روما ، وانتهى هناك نهاية سيئة أثناء محاولته الطيران. ومن المثير للاهتمام ، وإن كان في سياق بعيد عن عهدنا ، أن سيمون استخدم في الدوائر اللاتينية لقب فاوست(أي المفضل): هذا اللقب مع لقبه المألوف«الساحر» مع حقيقة أن هيلينا كانت ترافقه ، التي كان يدعي أنها هيلين طروادة ، يظهر بوضوح بأن لدينا أحد مصادر أسطورة فاوست التي ظهرت في أوائل عصر النهضة. وبالتأكيد لدى القلة من المعجبين بمسرحيات مارلو وغوته معرفة طفيفة بأن بطلهم هو سليل شيعة غنوصية ، وبأن الجميلة هيلين التي استدعيت للذاكرة بواسطة فنه هي نفسها فكرة الله الساقطة ، والتي من خلال صعودها يتحقق خلاص البشرية.[1]

---

(١) وفقاً لمصدر واحد على اقل تقدير، كانت محاولة الصعود هذه تعني نهاية وإتمام مهمته الأرضية والتي اعلنها في هذه الكلمات: "غداً سأترككم ايها الفاسقون والأشرار وسأذهب نحو=

ترنيمة اللؤلؤة*

في المذهب السيموني قدمنا عينة مما سندعوه بالغنوص السوري- المصري. وسنردف ذلك بمثال استهلالي على النمط الرئيس الآخر من الحدس الغنوصي ، والذي سندعوه ، لأسباب نوضحها لاحقاً ، بالنمط الإيراني. بالأحرى ، النص الذي تم انتقاؤه ليكون أول وصف لهذا النمط ليس منهجياً ، إنما بنيَة شعرية ، تكسو الجزء المركزي من العقيدة الإيرانية بثوب الخرافة وتتعامل ظاهرياً مع ممثلين(مسرحيين) آدميين ، وفي التركيز على الجانب الإيسخاتولوجي من الدراما الإلهية تهمل بدايتها ، الجزء الكوزموغوني. غير أنها في حيويتها وسذاجتها الرقيقة كوثيقة تأسر الألباب مباشرة عن الوجدان والفكر الغنوصي على حد سواء لدرجة لا يُمكن توفير أفضل منها كمقدمة للنمط بأكمله. سنورد لاحقًا فصلاً يتناول الجانب النظري والكوزموغوني بإسهاب أكثر في معرض حديثنا عن تعاليم ماني. عقب وقاحة سيمون ماغوس المقصودة ، تأتي الرقة المؤثرة للقصيدة التالية كنقيض مدهش لها.

تمّ العثور على ما يُسمى بـ"ترنيمة اللؤلؤة" ضمن أعمال الرسول توماس المنحولة ، وهو تصنيف غنوصي تم الاحتفاظ به ضمن التنقيحات الأرثوذكسية

=الله في الأعالي التي انا قوته، حتى لو صارت واهنة. بينما انتم ايها الذين سقطتم، انظروا، فأنا هو الذي يقف. وانا سأصعد إلى الآب وسأقول له: انا ايضاً، ابنك الواقف، لقد تمنوا سقوطي، ولكني لم اساومهم وعدت لنفسي" (Actus Vercellensis 31). فأطلق بطرس دعاء "تسبب بسقوطه" من الجو، وبذلك انتهت مسيرته.

الطفيفة نسبياً: نص الترنيمة خال تماماً من تلك التنقيحات ؛ "ترنيمة اللؤلؤة" عنوان أطلقه عليها المترجمون المحدثون: جاء النص في أعمال توماس تحت عنوان "نشيد الرسول يهوذا توماس في بلاد الهنود"[1]. نظراً للغاية الوعظية والشكل السردي للقصيدة فإن مفردة "ترنيمة" ربما غير موفقة تماماً. وهي من ضمن الأعمال المتبقية بنسختيها السريانية واليونانية ، والسريانية هي الأصلية(أو نسخة مباشرة عن الأصلية ، التي كانت سريانية بلا شك). في ترجمتنا ، المستندة بشكل رئيس على النص السرياني ، سوف نغض النظر عن الأوزان الشعرية ونتعامل مع النص كسرد نثري.

(أ) النص

عندما كنت طفلاً صغيراً أسكن في مملكة بيت أبي فرحاناً بثروة وأبهة أولئك الذين ربوني ، أرسلني أبواي من الشرق ، وطننا ، مع زُوّادَة السفر[2]. من ثروات خزائننا شدوا علي حملاً: كان حملاً عظيماً ، لكنه خفيف ، لكي أستطيع حمله لوحدي...[3] جردوني من ثوب البهاء الذي صنعوه لي بحبهم ، ومن عباءتي الأرجوانية التي نُسجت لتلائم تماماًقوامي[4] ، وقطعوا معي عهداً ، وكتبوه في قلبي كي لا أنساه: "حين تهبط إلى مصر وترجع باللؤلؤة اليتيمة المستلقية وسط البحر ويطوقها التنين الذي يشخر ، ستلبس ثانية ثوبك البهي وتضع عباءتك فوقه وأنت وأخوك الذي يلينا في الرتبة ستكون الوريث في مملكتنا".

تركت الشرق وانحدرت برفقة اثنين من الرُسل الملكية ، لأن الطريق صعبة ومحفوفة بالمخاطر وأنا صغير على مثل هذه السفرة ؛ مررت على تخوم ميشان ،

---

(١) يعتقد انه قام بوضعها عندما كان مسجوناً هناك.

(٢) سبق وان التقينا بهذا الرمز في الكتابات المندائية، خلافاً عن هذا النص فالمقصود منها ان تكون زوادة الأنفس عند عودتها، لكن تم جلبها لهذا الغرض من قبل الرجل الغريب اثناء سفرته: إنها التكليف الروحي من عالم الغيب، اي الغنوص، الذي يبلغه للمؤمنين. مثل هذا المعنى الرمزي يمكن ان افتراضه لـ"الحمل" السماوي المأخوذ من الخزائن المذكور في الجملة التي بعدها.

(٣) الحمل الموصوف في الأسطر المحذوفة تتكون من «خمسة» مضامين ثمينة، من الواضح تربط بين "أمير" هذه الرواية وبين الرجل البدئي(الأراس) في الحدس المانوي.

(٤) حول رمزية الثوب(الرداء).

ملتقى تجار الشرق، وجئت إلى أرض بابل وولجت أسوار ساربوغ[1]. هبطت إلى مصر، وانصرف رفيقي عني. توجهت حالاً إلى الثُعْبان وأقمتُ بجوار خانه(حانته) ريثما ينعس وينام فأتمكن من أخذ اللؤلؤة منه. وبما أني وحيد فريد، صرت غريباً عن رفاقي نزلاء الخان. بيد أني لمحت واحدًا من جنسي، شاباً جميل المُحيا وسيم الطلعة، ابن ملوك(حرفياً: ممسوحين). جاء ولازمني، فجعلته رفيقي الموثوق وبلغته رسالتي. أنا(هو؟) حذرته(حذرني؟) من المصريين ومن الاتصال بالمدنسين. بيد أني تلفعت بأرديتهم، خشية أن يرتابوا أني غريب جاء من الخارج ليأخذ اللؤلؤة فيُهيّجوا الثعبان ضدي. ولسبب ما علموا بأني لست منهم، ولكن لسبب ما عرفوا بأني لست ابن بلدهم، فتزلفوا لي، ومزجوا لي بمكرهم(شراباً)، وأعطوني لأتذوق من لحمهم؛ فنسيت أنني كنت ابن ملك وصرت أخدم ملكهم. نسيت أمر اللؤلؤة التي أرسلني أبواي من أجلها. ومن ثقل طعامهم استغرقت في سبات عميق.

كل هذا الذي حلّ بي، علم به والداي، فحزنا من أجلي. فتمّ الإعلان في مملكتنا أن على الجميع الحضور عند بواباتنا. ملوك ونبلاء بارثيا بأسرهم نسجوا خطة حتى لا أبقى في مصر. فكتبوا لي خطابًا، وكل واحد من العظماء وقعه باسمه.

"من أبيك ملك الملوك، ومن أمك، سيدة الشرق، ومن أخيك، ولي عهدنا، إليك ولدنا في مصر، تحية. إستيقظ وإنهض من نومك، وتمعن في كلمات رسالتنا. تذكر انك ابن ملك؛ انظر لمن تخدم وأنت في العبودية. ضع في اعتبارك اللؤلؤة، التي من أجلها ارتحلت إلى مصر. تذكر رداءك البهي، تذكر عباءتك الرائعة، ضعهما وتزين بهما وسيُقرأ اسمك في كتاب الأبطال، وستكون مع أخيك نائبنا، وليًا للعهد في مملكتنا."

مثل رسول كان الخطاب الذي ختمه الملك بيمينه ضد الأشرار، أبناء بابل وشياطين ساربوغ المردة. انتفض(الخطاب)في شكل نسر، ملك الطيور المجنحة، طار حتى هبط بجانبي وتحول برمته إلى كلام. على وقع صوته وكلامه استيقظت ونهضت من

---

(1) مدينة في فارس.

نومي، حملته، وقبلته، فضضت ختمه، وقرأت. قرأت كلماته فكانت مثلما كُتبت على قلبي تماماً. تذكرت أنني كنت ابن ملوك، وروحي الحرة تاقت لجنسها. تذكرت اللؤلؤة التي من أجلها بُعثت إلى مصر، فبدأت أفتن الثعبان الشاخر الرهيب. سحرته بنطق اسم أبي عليه وكذلك اسم أمي، ملكة الشرق، التي تليه في المرتبة حتى نام. فاستوليت على اللؤلؤة، وشددت الرحال إلى بيت أبي. خلعت عني رداءهم القذر والنجس، وتركته ورائي في أرضهم، ووجهت طريقي حتى أصل إلى نور وطننا، الشرق.

خطابي الذي أيقظني وجدته أمامي في طريقي؛ وكما أيقظني بصوته، هداني بنوره الذي سطع أمامي، شدّ من عزمي وأزال خوفي، وبمحبته جرني إلى الأمام. فمضيت...[1] ردائي ذو البهاء الذي خلعته وعباءتي التي لففتها به، والداي... بعثوا لي بخازنداريتهم لملاقاتي الذين جلبوه لي. كنت قد نسيت بهاءه، عندما غادرت بيت أبي وأنا صغير. حالما نظرت إلى ردائي، بدا لي بهاءه فجأة وكأنه انعكاس مرآة لنفسي: رأيت نفسي بأسرها فيه، وبكله رأيت نفسي، كنا اثنين في انفصال، ومع ذلك واحد كنا في تماثلنا....[2] وكانت صورة ملك الملوك مطرزة عليه... علاوة على ذلك رأيت حركات الغنوص تتزايد حوله. رأيت أنه على وشك أن يتكلم، وأدركت صوت أغانيه التي كان يدندن بها عند هبوطه: "أنا الذي أديت دوري في أعماله الذي لأجله ترعرت في بيت أبي، وقد أدركت في نفسي كيف نَمت قامتي بالتزامن مع أفعاله". وبحركاته الملوكية دلق نفسه بالكامل أمامي، وسارع مفلتاً من بين أيدي الذين جلبوه حتى آخذه؛ وأنا أيضاً حثني عشقي لأجري نحوه وأحصل عليه. فمددت يدي نحوه وأخذته وزينت نفسي بجمال ألوانه. وألقيت بالعباءة الملكية حول نفسي بأسرها، وصعدت بها متلفعًا إلى باب التحية والتوقير. أحنيت رأسي ووقرت عظمة أبي الذي أرسلها لي، والذي نفذت كل أوامره كما قام هو بتنفيذ ما وعد به.... استقبلني بفرح

---

(١) مراحل رحلة العودة تماثل مراحل الهبوط.

(٢) سنغض الطرف عن الوصف المسهب للرداء.

غامر، وكنت أنا معه في مملكته، وكل أتباعه سبحوا له بأنغام شجية، فقد تعهد أن أسافر إلى بلاط ملك الملوك، ولأنني قد أحضرت لؤلؤتي فينبغي أن أظهر سوية معه.

(ب) تعقيب

لهذه القصة جاذبية تؤثر بالقارئ قبل أي تحليل للمعنى. ويتجلى لغز رسالتها بزخمه الخاص، وكأنه في غنى عن أي شرح مفصل. ولعله لا يُمكن التعبير في أي موضع آخر عن هذه التجربة الغنوصية الأساسية بعبارات أكثر تأثيراً وسلاسة. ومع ذلك هي قصة رمزية إجمالاً وتستخدم الرموز في بنيتها، ولا بُد من تفسير كل من الرمزية الكلية والعناصر المكونة. ونبدأ أولاً بالفقرة الأخيرة.

الثعبان، مصر، البحر

إذا سلمنا بأن بيت الآب في الشرق هو الموطن السماوي، وأرجأنا السؤال المتعلق بمعنى اللؤلؤة، يتوجب علينا أن نشرح رموز مصر والثعبان والبحر. إن الثعبان الذي نصادفه هنا للمرة الثانية في عالم الصوّر(الكلامية) الغنوصي؛ ولكن بشكل يختلف عن المعنى الرمزي الروحاني لدى طوائف الأوفايشيين، من حيث كونه رمزاً روحانياً (نيوماتي)، فإنه هنا، في هيئة تنين الشواش(العماء) الأصلي(البدئي) الذي يطوق الأرض، ويمثل الحاكم أو عنصر الشر لهذا العالم. وكما ورد في إنجيل حكمة الأيمان Pistis Sophia(Ch. 126, p. 207): "الظلام الخارجي هو تنين هائل ذيله في فمه". وتقدم لنا أعمال توماس نفسها، في فقرة خارج نطاق الترنيمة، توصيفاً أكثر إسهاباً لهذا الرمز على لسان واحد من أبناء التنين: أنا نسل طبيعة الثعبان وابن المُفسد. أنا ابن الذي... يجلس على العرش وله السلطان على الخلق تحت السماء... الذي يطوق الفلك... هو الذي خارج(حول) المحيط، والذي ذيله يكمن في فمه".(الفقرة ٣٢)

هناك العديد من أوجه الشبه مع المعنى الثاني هذا للثعبان في الأدب الغنوصي. أوريجن في مؤلفه «كونترا سيلسوم»(دحض، أو تفنيد كتابات سيلسوس[1])

---

(١) سيلسوس Celsus: فيلسوف يوناني من القرن الثاني الميلادي مناوئ للمسيحية وصاحب The True World(العالم الحقيقي). (م)

(Contra Celsum VI. 25. 35) يصـف مـا يُسـمى «الرسـم البيـاني للأوفايشـيين» Diagram of the Ophites حيث دوائـر الأراكنـة السـبعة موضـوعة ضـمن دائـرة أكـبر تسمى الـ«ليفياثَن» أي التنين العظيم (غير المتماثل ، بطبيعة الحال ، مع "ثعبان" النظام) ، وأيضاً الروح psyche (هنا "روح العالم"). في العقيـدة المندائية هذا الليفيـاثَن «أوز» الـذي هو أب السبعة (الشبياهي). النموذج البدئي الأسطوري لهذا التشبيه هو تيامات البابلية ، وحـش العمـاء الـتي ذبحها مِـردوخ في تـاريخ الخلق. أمـا الشـبه الغنوصـي الأقـرب لروايتنـا فنجـده في أعمـال قرياقوس[1] وبوليتّا المنحولـة (أنظـر: Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmzsterium, p. 77) ، حيث صلاة قرياقوس تـروي ، وأيضـاً بصيغة المـتكلم المفرد ، كيف أن البطل ، الذي أرسلته أمـه إلى الـبلاد الأجنبيـة "مدينـة الظـلام" ، وبعـد ترحـال طويـل يبحـر أثنـاءه في ميـاه العمـاء ويقابـل التـنين ، "ملـك ديـدان الأرض ، الـذي يكمـن ذنبـه في فمـه". هـذا هـو الثعبـان الـذي ضـلل الملائكـة مـن الأعـالي عـن طريـق الشهوات ؛ هذا هو الثعبان الذي ضلل آدم الأول وطرده مـن الجنـة..."[2] هنـاك أيضـاً رسـالة باطنية تخلصه مِن الثعبان وتمكنه من إنجاز مهمته.

البحر أو المياه.. رمز غنوصي دائم لعالم المادة أو لعالم الظلمات الـذي غـاص فيـه المقدس. مثـال ذلـك ، فسـر النحاشـون الفقـرتين ٢٩: ٣ و ١٠ ، ماهيـة الله الـتي تسـكن العماء (العمق) وصوته يدوّي فوق المياه ، على النحو التالي: المياه الكثيرة هي العـالم المتعدد الأشكال الذي يقطن فيه الجيل الفاني (البشر) وفيه غـرق الرجـل الإلـه ومـن أعماقـه انتحـب مناجيـاً الله العلـي ، الرجـل البـدئي (الأرأس) ، أصـله النقـي ، مـن أعماقه (هيبولايتس الجزء الخامس ٨. ١٥). لقد اقتبسـنا مـن المصـدر السـابق (ص ١٠٤ وما بعدها) تقسيم الـ«الواحد» بواسطة سيمون إلى "الـذي قـائم فـوق القـوة الـذي لم

---

(١) يهوذا قرياقوس Judas Kyriakos (القرن الثاني) أسقف انكونا، على الساحل الشرقي من ايطاليا الحالية، ويسمى ايضاً بالقديس قرياقوس الأورشليمي. مات او قتل اثناء تأديته مراسم الحج إلى الأراضي المقدسة. (م)

(٢) في اعمال توماس Acta Thomae (الفقرة ٣٢) تسند العديد من اعمال التضليل(الغواية) إلى «ابن» الثعبان الأصلي، الذي اقتبسنا من كلامه وصف السلف(الجد الأعلى).

يولد(الأبدي) ، وإلى الذي أقام تحت في جداول المياه ووُلد في الصورة". أما الفراتيين فقد فسروا البحر الأحمر «بحر سوف» ، الذي ينبغي اجتيازه من وإلى مصر ، على أنه «مياه الفساد» ، وشبهوه بكرونوس ، أي«الزمن» ، مع«الآتي»(المرجع السابق ١٦. ٥) في كتاب المندائيين ، كَنزا ربا(الكنز الكبير) ، القسم الأيسر بالكتاب الثالث بالجزء ٣٠ ، نقرأ الآتي: "أنا المانا الكبير ، أنا ابن الحياة العظمى الذي سكن البحار ، إلى أن صارت لي أجنحة ، فرفعت أجنحتي نحو مقام النور". في كتاب عزرا الرابع المنحول ، وهو سفر رؤيوي ، وفي الفصل١٣ منه ، مشهد مؤثر عن الرجل الذي يطير عاليًا "من وسط البحر". وفي هذا الصدد ينبغي الالتفات أيضاً إلى رمزية السمكة في المسيحية الأولى.

مصر كرمز للعالم المادي أمرٌ شائع جدًا في الغنوصية(وما بعدها). وبشكل يدعو للإعجاب أعارت الرواية التوراتية ، حول استعباد اسرائيل وانعتاقها ، نفسها للتفسير الروحي الذي يهواه الغنوصيون. ولكن الرواية التوراتية ليست الصلة الوحيدة التي أهلت مصر لدورها الرمزي. فمنذ العصور القديمة كانت مصر تعتبر موطنًا لعبادة الموتى ، وبالتالي مملكة الموت ؛ هذه وغير ذلك من ميزات الديانة المصرية ، مثل الآلهة ذات الرءوس الحيوانية والدور العظيم الذي يلعبه السحر ، أثارت في العبرانيين ومن ثمّ الفرس مَقتاً استثنائياً جعلهم يرون في "مصر"صورة مُجسمة لعقيدة شيطانية. قام الغنوصيون بعدئذ بتحويل هذا التقييم إلى استخدامهم لمصر كرمز لـ"هذا العالم" ، أي ، عالم المادة ، عالم الجهل والدين الفاسد: "كل الجهلة (أي ، الذين يفتقرون إلى الغنوص) هم مصريون" ، هذا ما نص عليه قول الفراتيين المأثور الذي نقله هيبولايتس (V. 16. 5).

لاحظنا سابقاً أن الرموز المخصصة للعالم غالباً ما تصلح كرموز للجسد والعكس صحيح ؛ وهذا يصح أيضاً على العناصر الثلاثة التي انتهينا للتو من استعراضها: «البحر» و«التنين» يرمزان في بعض الأحيان إلى الجسد في الكتابات المندائية ، وفيما يتعلق بـ«مصر» فقد قال الفراتيون أيضاً ، و"العالم" يعني لهم بطريقة مختلفة ، إن "الجسد هو مصر الصغرى"(هيبولايتس5 .V. 16) ؛ ومثلهم فعل النحاشون (المصدر نفسه V. 7. 41).

الرداء النجس

وترتبط رمزية الغريب الذي يرتدي ثياب المصريين بالرمزية الشائعة لـ«رداء»التي مررنا عليه سابقا. ويربط الغرض المذكور هنا ، وهو أن يبقى مُتخفياً من المصريين ، تلك الرمزية نجدها في كامل الغنوصية وباختلافات عديدة. يأتي المُخَلِّص إلى العالم مخفياً عن حكامه ، متخذاً على التوالي هيئاتهم المختلفة. لقد صادفنا العقيدة لدى سايمون ماغوس ، مرتبطة بالمرور عبر الأفلاك. وفي أحد النصوص المندائية نقرأ: "تواريت عن السبعة ، وغصبت نفسي واتخذت جسماً مرئياً" (كَنزا ربا ص ١١٢). هذا الموضوع في الواقع ، يجمع بين فكرتين مختلفتين ، إحداهما الحيلة التي تمّ بها خداع الأراكنة ، والثانية هي الواجب القُرباني الذي يقوم به المُخَلِّص حين "يسربل نفسه بأحزان العالم" لكي يُنهك قوى العالم ، أي ، كجزء من آلية الخلاص ذاتها. إذا تأملنا النص جيداً سنلاحظ أن ابن الملك لم يكن لديه خيار سوى أن يضع أردية أرضية حين أدرك أنه ترك أرديته في المملكة العلوية. ومِن الواضح أيضاً ، وبالرغم من تناقضية الجزء المتعلق بمنطق العملية ذاته ، أن الألفة مع «المصريين» التي صارت ممكنة إلى حد ما بواسطة تغيير الأردية هذا تحبط الغاية من حماية الرسول فصار مشاركاً بتناول لحمهم وشرابهم. ومع أن المصريين لم يميزوا أصله و مهمته (وإلا استدعوا التنين ضده) ، إلا أنهم لاحظوا اختلافه عنهم وانشغلوا بجعله واحداً منهم. ونجحوا تماماً لأنه نجح في تمويهه: أي باقتنائه جسداً. وهكذا أصبحت وسيلة التخفي بحكم الحاجة تقريباً سبباً في الاغتراب الذاتي الذي يهدد المهمة بأسرها. هذا هو جزء من الورطة الإلهية: الشرط الضروري لنجاح المخلص يمهد في الوقت ذاته إلى التهديد الأكبر بالفشل.

الرسالة

إن مِحن الرسول وإذعانه المؤقت لها موصوفة في استعارات النوم والسُكْر التي تمّ تناولها في الفصل الثالث(أنظر:"الخدر" و"النوم" و"الثمالة"). وتنتمي استعادته لوعيه بفعل صوت الرسالة إلى المجاز العام المرتبط بـ«النداء» (أنظر الـ«نداء من الخارج»). وهذه الـ«رسالة» بخاصة هي موضوع القصيدة٢٣ من قصائد سليمان المنحولة ، والتي

ترجمنا منها هنا هذه الأبيات:

خطته للخلاص "تحولت إلى مايشبه الرسالة،

وجاءت مشيئته للأسفل من هو في الأعلى

وأُرسلت مثل السهم

الذي ينطلق بعزم من القوس.

ايادٍ كثيرة امتدت إلى الرسالة

لتلقفها، ولأخذها وقراءتها؛

لكنها تملصت من أصابعهم.

خافوا منها ومن الختم الذي عليها

لم يمتلكوا القدرة على فض ختمها

لأن قوة الختم كانت اقوى منهم." (٩ – ٥)

وقد نلاحظ أن المندائيين، وهم يحولون الاتجاه، يدعون «النفس» التي تغادر الجسد بـ "الرسالة المختومة التي تخرج من العالم، رسالة بالحق مكتوبة وبختم العظماء مختومة...التي لا أحد يعلم سرها... حلقت النفس ومضت..."(كتاب الأنفس «سيدرا إد نشماثا»، النص٧٣). ولكن من المعلوم أكثر أن الرسالة هي تجسيد للنداء المرتحل إلى العالم ويصل إلى الروح الهاجعة هنا في الأسفل، وفي سياق سردنا يخلق هذا تلاعباً طباقياً في المعنى مثير للانتباه. إن المُنادي في الرمزية الغنوصية هو الرسول، والمنادى عليه هي النفس النائمة. لكن هنا النائم المنادى عليه هو نفسه الرسول، فالرسالة بالتالي هي نسخة طبق الأصل عن دوره حيث يكرر من جانبه ذلك الذي جاء ليسترد الكنز الإلهي من العالم. فإذا أضفنا إلى نسخة مجاز الرسول هذه وهو في ردائه السماوي، صورته في المرآة التي اتحد بها حين أنهى مهمته، سوف نلمس بعضاً من المنطق في أسلوب الرمزية الإيسخيتالوجية والتي تمّ تلخيصها في تعبير "المُخلِص المُخلَص".

التغلب على الثُّعبان والصعود

إن الطريقة التي تمكن بها الرسول من التغلب على الثعبان وانتزاع الكنز منه ؛ بالكاد وردت في نصنا هذا. وهي ببساطة تقول استسلم الثُعبان للنوم ، أي لاقى ما لاقاه الرسول من قبل. إن ما يّعزى هنا باختصار إلى السحر إنما يُفسر في مصادر أخرى بحقيقة كون النور هو سُم للظلام مثل ما هو الظلام للنور. على سبيل المثال فإن الرجل الأول في الكوزموغونيا المانوية حين يرى هزيمته صارت وشيكة في المعركة مع قوى الظلام يقوم "بتسليم نفسه وأبنائه الخمسة كطعام لأبناء الظلام الخمسة ، مثل رجل يمزج السم في الكعكة ويقدمها لعدوه" (وفقاً لثيودور بر خوني). وبهذه الوسيلة القربانية يتم فعلاً "استرضاء" غضب الظلام. إن علاقة فكرة المخلص الغنوصي مع أسطورة الشمس القديمة بخصوص دين الطبَيعة واضحة: فكرة البطل الذي يسلم نفسه طواعية لكي يلتهمه الوحش ومِن ثمّ يتغلب عليه من باطنه(باطن الوحش) هي واسعة الانتشار في الميثولوجيا بكافة أنحاء الأرض. ونشهد انتقاله من دين الطبيعة إلى رمزية الخلاص في الأسطورة المسيحية بشأن جحيم المسيح المروّع ، والتي تنتمي على الأرجح ضمن الإطار الثنيوي والذي بالكاد يُعد مسيحيًا خالصاً. في قصائد سليمان نقرأ:

"نظرتني جهنم فصارت ضعيفة: الموت تقيأني وكثيرون معي: كنت له المرارة والسم: هبطت معه إلى أعماق جهنم القصية: فخارت قدماه وذهبت العزيمة من راسه..."(قصائد سليمان XLII, 11-13)

أما المندائيون فقد احتفظوا حرفياً بالأصل ، دون أثر روحاني من الأسطورة. في رسالتهم الرئيسة حول هبوط المخلص إلى العوالم السفلى ، يصف هيبل ، الإله المخلص ، مغامرته هكذا:

"فقال لي كركوم، جبل اللحم الضخم: اغربْ عن وجهي وإلا التهمتك. عندما توعدني هو هكذا مهدداً، كنت انا، هيبل - زيوا، جالساً في وقاء من السيوف والسيوف الضالعة الرماح والسكاكين والنصال. فقلت له: التهمني انت إذا استطعت، فالتهمني إلى النصف. بعد ذلك بصقني إلى الخارج ولفظني من شدقيه. لقد بصق هو لعاباً من فمه لأن أمعاءه وكبده وكليتيه

كانت جميعها ممزقة" (كَنزا ربا، الكتاب الخامس، الجزء الأول).

من الواضح أن كاتب الترنيمة لم يكن معنياً بمثل هذه الأشياء الفجة.

يبدأ الصعود مع نبذ الأردية النجسة موجهاً ومدفوعاً بإيعاز من الرسالة ، التي هي نور وصوت في آن واحد. ولذلك فإن الصعود لديه وظيفة تُعزى إلى الحقيقة وذلك في نص مشابه من قصائد سليمان:

"ارتقيت إلى النور كما لو كنت على عربة الحقيقة،

الحقيقة هدتني وقادتني.

عبرت بي فوق الخلجان والأغوار

وصعدت بي من الخوانق والوديان.

صارت لي ملاذ الخلاص

ووضعتني في أحضان الحياة الأبدية" (قصائد سليمان XXXVIII, 1-3).

لكن في سردنا هذا فإن وظيفة الهداية التي تضطلع بها الرسالة تنتهي بما ينبغي أن نسميه ذروة الصعود ، مواجهة الابن العائد مع ردائه. يتطلب هذا الرمز الرائع منا وقفة خاصة.

الرداء السماوي؛ الصورة

في الصلوات المندائية على الميت نقرأ العبارة النموذجية: "

"إنني اذهب متجهاً نحو صورتي

وصورتي تذهب متجهة نحوي

إنها تقبلني وتضمني إليها

كما لو كنت انا قد عدت راجعاً من الأسر"

(كَنزا ربا ـ القسم الأيسر الكتاب ٣ الجزء ٣١).

وفقاً للمفهوم المشتق من مذهب الأفستا[1] ، فبعد وفاة المؤمن "يكون ضميره الديني على هيئة عذراء مليحة" تظهر لروحه وتجيب عن سؤاله من تكون؟ ؛

"انا، ايها الشاب صاحب الأفكار الصالحة والكلمات الطيبة والأعمال الحسنة

---

(١) الإفستا هو الكتابات الزردشتية الشرعية التي تم تنقيحها في العصر الساساني. (م)

والضمير الخيِّر، لستُ سوى ضميرك الذاتي... أنت أحببتني... في هذه المهابة، وفي هذه الطيبة، وفي هذا الجمال... التي بها اظهر إليك"
(هدوخت نَسك Hāōkht Nask 2. 9 ff.).

لقد تبنى المانويون هذا المذهب: 100 ct F قصاصات طُرفان ، التي تخبرنا أن الروح بعد الموت يقابلها الرداء والتاج (والرموز الأخرى) و"الحورية التي تشبه روح الصادق". وفي جينيولوجيا الإلهة المانوية القبطية نجد وسط التجليات الإلهية "شخصية النور التي تأتي لملاقاة الميت". وتسمى أيضاً "الملاك المتلفع برداء النور". في سردنا يصبح الرداء الشخصية ذاتها ويتصرف وكأنه شخص. إنه يرمز إلى النفس السماوية أو السرمدية للفرد ، لفكرته الأصلية ، كنوع من الأنا المحورة أو المزدوجة المحفوظة في العالم العلوي بينما هو يكابد في الأسفل: كما يذكر على ذلك النص المندائي ، "هيئته تبقى محفوظة في مكانها" (كَنزا ربا ،ص ٨٩). إنها تنمو مع أفعاله وهيئتها تكتمل بجهوده.[١] إن امتلاءها يسجل اكتمال مهمته وبالتالي تحرره من منفاه في هذا العالم. إن لقاءه مع الجانب المنفلق منه وإدراكه بأنها صورته ، ثم اتحاده بها ، كل هذا يدل على اللحظة الحقيقة لخلاصه. تطبيق ذلك على الرسول أو المخلص ، كما هو الحال هنا وفي أماكن أخرى ، يقودنا إلى فكرة لاهوتية مثيرة للاهتمام حول صنوٍ أو أصل سرمدي للمخلص باق في العالم العلوي أثناء مهمته الأرضية. يزخر التحديس[٢] الغنوصي بتكرار من هذا النوع المتعلق بالشخوص الإلهية بشكل عام أينما يتطلب دورها المغادرة من المملكة السماوية للتدخل في الأحداث التي تجري في العالم السفلي. من أجل تفسير هذا النص الذي في أيدينا ، توحي هذه الاعتبارات بقوة أن «الثاني»(في المرتبة) المذكور مراراً على أنه يقيم مع والديه ومع ابن الملك الذي سيكون الوريث في منزل والده ، هو من هذا القبيل استنساخ آخر ، مثله مثل الرداء بلا شك: وفعلياً لم يعد يُذكر خلافاً لتوقعنا بأن يُذكر بصورة أكبر ، وبالتحديد

---

(١) قارن مع الفكرة المعكوسة في رواية "صورة داريون غراي لأوسكار وايلد.

(٢) تحديس speculation : تعديق، ترجيم (الظنون) ، تظنّ، تاول، تخرص. (م)

بعد عودة الغريب المظفرة. في اتحاد الأخير بردائه ثانية ، يبدو أن شخصية الأخ قد تم اندماجها في الوحدة.

الذات المتعالية

إن شبيه المخلص ، كما رأينا لم يكن سوى تصوير لاهوتي معين لفكرة تتصل بمعتقد الرجل بصفة عامة ويشار إليه بمفهوم الذات. من هذا المفهوم يمكننا أن نتبين ما يمكن أن يكون مساهمة الديانة الفارسية العميقة في الغنوصية وتاريخ الأديان بشكل عام. يسرد المستشرق برثولومي[١] المعاني التالية لكلمة «دَينا» التي ترد في الأفستا: (أ) دين (ب) الجوهر الداخلي ، الأنا الروحية ، الفردانية ، والتي ليس من السهولة على الاطلاق ترجمتها.[٢].

في قصاصات طرفان المانوية ، تستخدم مفردة فارسية أخرى وهي «غريف» grev ، والتي يمكن ترجمتها إلى «الذات ، النفس» أو «الأنا». وهي ترمز إلى الفرد الميتافيزيقي ، الفرد المتعالي والموضوع الحقيقي للخلاص ، وغير المتطابقة مع الروح التجريبية. في المقالة المانوية الصينية المترجمة من قبل پليو Pelliot تُسمى «الطبيعة النورانية» أو «طبيعتنا النورانية الأصلية» ، والتي تعيد إلى الأذهان مقولة "الإنسان الباطن" للقديس بولس ؛ تسميها التراتيل المانوية "النفس الحية" أو "النفس النورانية". أما الـ«مانا» لدى المندائيين فتعبر عن نفس الفكرة وتكشف على وجه الخصوص وضوح التماثل بين هذا العنصر الداخلي ومرتبة الإلوهية العليا ؛ حيث الـ«مانا» هو اسم قوة النور المتعالية ، أي الإله الأول ، وبذات الوقت هو المركز الترنسندتالي(المتعالي) غير الدنيوي للأنا الفردية.[٣] إن نفس التماثل يعبر عنه النحاشون عند استخدامهم لاسم«الرجل» أو «آدم» إشارة إلى الله العَلي وإلى نظيره المنغمس (في العالم).

---

(١) كريستيان برثولومي (١٨٥٥- ١٩٢٥) مستشرق الماني متخصص بالتاريخ الإيراني. (م)

(2) انظر: Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen, 3rd ed., p. 409.

(٣) المندائيون، بالمناسبة، يربطون احياناً ما بين عبارة «آدم الخفي» وبين مصطلح الـ«المانا» عند الإشارة إلى الإنسان.

في العهد الجديد وخاصة لدى القديس بولس ، فإن هذا العنصر المتعالي في النفس البشرية يسمى "الروح" (pneuma) ، و"الروح فينا" ، و"الإنسان الباطن" وإسخَتولوجياً يسمى أيضاً "الإنسان الجديد". ومن الجدير بالملاحظة أن بولس ـ وهو يكتب باليونانية وغير جاهل بتقاليد المصطلحات اليونانية ، لم يستخدم إطلاقاً في هذا الصدد مصطلح روح الإنسان "psyche"[١] ، والتي أشار إليها الأورفيون[٢] وأفلاطون من بعد بالعنصر الإلهي الذي يكمن فينا. بل على العكس من ذلك فقد «عارض» ، كما فعل من بعده الغنوصيون الذين يكتبون باليونانية ، "النفس" و"الروح" و"الرجل النفسي psychic man"[٣] و"الرجل الروحاني man pneumatic". ومن الواضح أن المعنى اليوناني لمفردة psyche ، بكل وجاهته ، لا يفي بغرض التعبير عن المفهوم الجديد للعنصر الذي يتجاوز كل الصلات الطبيعية والكونية التي تلتزم بالمفهوم اليوناني. إن مصطلح "نيوما pneuma" في الغنوصية اليونانية هو بمثابة البديل عن تعبيرات "الذات– النفس self" الروحية لكون اليونانية ، على العكس من بعض اللغات الشرقية ، تفتقر إلى مفردة أصلية. وبهذه الوظيفة نجده فيما يُسمى طقس ميثرا مع صفات مثل "مقدس" و"خالد" التي تتناقض مع "الروح psyche" أو مع "القوة الروحية البشرية". الخيميائي زوسيموس لديه "النيوما النورانية الخاصة بنا" و"الرجل النيوماتي الباطني"... إلخ. كما يطلق عليه الغنوصيون المسيحيون عبارة "الشرارة" و"بذرة النور".

فيما بين هذا العنصر الخفي للذات الدنيوية وبين أصلها السماوي يتحقق الإدراك والاتحاد النهائي. وعليه فإن وظيفة الرداء في روايتنا كهيئة سماوية للامرئي ، لأنها الذات المحجوبة مؤقتاً ، هي إحدى الصور الرمزية واسعة الانتشار في عقيدة الغنوصيين الأساسية. وليس من المبالغة القول بأن اكتشاف هذا العنصر الباطني المتعالي في الإنسان ، والأمر الأهم حول مصيره هو المحور الأساسي للدين الغنوصي.

---

(١) روح أو نفس أو عقل الإنسان.(م)

(٢) نسبة إلى اورفيوس، اصحاب الديانة الأورفية الباطنية.(م)

(٣) النسخة المعتمدة تترجم psychikos إلى "طبيعي".

يقودنا هذا الباب إلى سؤالنا الأخير: ما هو معنى اللؤلؤة؟ تحدد الإجابة على هذا السؤال أيضاً مغزى الرواية كلها. وبوصفه جزئية ميثوغرافية[1] يُمكن الإجابة عن السؤال بسهولة. اللؤلؤة في مسرد المصطلحات الرمزية الغنوصية هي واحدة من الاستعارات الدائمة للـ«نفس» بالمعنى الغيبي. وعليه يمكن إدراجها بسهولة ضمن المصطلحات المماثلة المباشرة التي تناولناها في الاستطلاع السابق. ومع ذلك فهي اسم سري أكثر من المصطلحات المباشرة لتلك القائمة؛ وتوجد كذلك في فئة لوحدها بما تختص به من جانب خاص، أو حالة ميتافيزيقية، لذلك العنصر الترنسندنتالي. في حين كل التعبيرات الأخرى تقريباً يمكن أن تسري على الألوهية السليمة وعلى جزئها الغارق(في العالم المادي) على حد سواء، فإن «اللؤلؤة» تدل على الجزء الغارق في المصير الذي باغته. «اللؤلؤة» من حيث الجوهر هي اللؤلؤة «المفقودة»، التي ينبغي استردادها. وحقيقة أن اللؤلؤة محاطة بالصدفة الحيوانية و مخبأة في الأعماق من الممكن أن يكون أحد التداعيات التي جاءت بهذه الصورة أصلاً. فسر النحاشون إنجيل متى٧:٦ حسب طريقتهم ويسمون"الفاهمين والعقلاء والبشر"(أي، العناصر "الحية" في الكون المادي) بـ"لآلئ عديم الهيئة الملقاة في التكوين(أي، الجسد) (هيبوليتس، دحض الهرطقات الجزء الخامس 8.32).حين تُخاطب النفس بـ"اللؤلؤة" (كما هو الحال في نص طرفان)، هو من أجل تذكيرها بأصلها، وأيضاً لتأكيد قيمتها النفيسة لدى السماويين الذين يسعون وراءها، وأيضاً لإظهار قيمتها أمام تفاهة محيطها الراهن، وإظهار ألقها إلى الظلمة التي تغمرها. تستخدم "الروح" كافتتاحية لرسالتها الخلاصية. في النص المشار إليه يستمر بمناداة الروح بـ"الملك" الذي من أجله شُنت الحرب في السماء والأرض وتمّ إرسال المبعوثين.

"من أجلك تقدم الألهة وظهروا ودمروا الموت وقتلوا الظلام... وها أنا قد جئت، الذي يحرر من الشر...وسأفتح أمامك باباً في كل سماء... وأريك الآب، الملك الأزلي،

---

(١) ميثوغرافيا mythography: جمع الأساطير او تنسيقها او تحليلها فنياً.

وأقودك أمامه في رداء نقي."[1]

الآن ، إذا كانت هذه الرسالة الموجهة إلى اللؤلؤة ، فالقارئ الذي يتذكر القصة في أعمال توماس ، يصاب بالدهشة من حقيقة كونها أيضاً الرسالة الموجهة إلى الذي خرج لكي يسترد اللؤلؤة: أيضاً يتم التعهد له بأن "الآلهة" ، العظماء في مملكة الآب ، يهتمون بخلاصه ، كما يتم تذكيره أيضاً بأصله الملوكي ، وهو أيضاً يتم توجيهه إلى الأعلى بواسطة "الرسالة" ، أي ، الروح[2] أو الحق ؛ أخيراً هو أيضاً يتم إحضاره أمام الآب في رداء نقي. بعبارة أخرى ، قدر الرسول جذب إليه كل الخصائص التي من شأنها أن تصف باقتدار مصير اللؤلؤة ، بينما في الترنيمة فإن اللؤلؤة نفسها تبقى مجرد غاية ، حتى وهي غير موصوفة بالكامل هكذا. والكثير من الوارد هنا محض رمز لواجب يعتمد مصير الرسول نفسه على إنجازه ، وسيطويه النسيان في قصة عودته ، كذلك بالكاد يُذكر تسليمها للملك. بالتالي ، إذا سُميت قصيدتنا في بعض الأحيان "ترنيمة الروح" فيبدو أن محتواها يبرر هذه التسمية في شخصية الأمير وحده: أياً كان ما تقوله عن حالة ومصير النفس ، تقوله من خلال تجاربه وقد أدى ذلك ببعض المفسرين إلى الاعتقاد بأن اللؤلؤة ببساطة تمثل هنا "الذات (النفس) **self**" أو "الحياة الطيبة" للرسول الذي عليه أن يجدها أثناء رحلته الأرضية ، وهي عبارة عن اختبار يخضع له حتى يثبت نفسه: ويعني هذا أنه هو نفسه ، وليس اللؤلؤة ، من يمثل النفس **soul** بشكل عام ، وأن الرحلة التي قام بها لم تكن من أجل اللؤلؤة حقاً بل من أجله هو. في هذه الحالة فإن اللؤلؤة ، موضوع البحث ، لن يكون لها أي وضع مستقل دون البحث: ستكون بالأحرى تعبيراً عن الأخيرة(اللؤلؤة) بما يمكن أن يُسمى "التكامل الذاتي".

يبدو أن قدراً من هذا التفسير مدعوماً برمزية الرداء السماوي الذي ينمو بأعمال المسافر... إلخ. إن المعنى المجازي للؤلؤة نفسها متجذر بقوة في الأسطورة الغنوصية[3]

(1) Reityenstein, Das iranische Erlösungsymsterium, pp. 22 ff.

(٢) الروح دائماً بصيغة المذكر في المسيحية.

(٣) قارن على سبيل المثال الاستعارة الشاملة للـ"كنيسة المقدسة" في الكيفاليا المانوية (ص ٢٠٤)، التي يمكن ان تخلص كالاتي: قطرات المطر التي تسقط من الأعلى إلى البحر وتشكل من صدفة المحارة=

حتى يتيح لجزء من كينونتها أن يندمج في دور أخلاقي محض ؛ وكما أن تجارب الرسول يقيناً يمكن أن تحل محل تجارب اللؤلؤة ، إذا هو من أجل تمثيل النفس (الروح) ، فبلا أدنى شك أن استعادة اللؤلؤة نفسها هو الشاغل الرئيس للسماويين كإشارة لمهمة الابن خلافاً لتعرضه لمخاطر لا داع لها. اللؤلؤة كيان قائم بذاته ؛ سقطت في قبضة الظلام قبل إرسال الأمير ، ولأجلها مستعد لتحمل عبء الهبوط والنفي ، وبذلك لا مفر من استنساخ بعض الملامح الخاصة بمصير "اللؤلؤة".

إن حيرة المترجمين في الواقع وتبادلية موضوع وهدف البعثة ، والمخلص والروح ، والأمير واللؤلؤة ، هو المفتاح لمغزى القصيدة الحقيقي ، وللإسخيتالوجيا الغنوصية بشكل عام. يُمكننا بثقة أن نعتبر ابن الملك هو المخلص وشخصية إلهية لا لبس فيها ، وليست مجرد تجسيد للروح البشرية إجمالاً. ومع ذلك فإن هذا المنصب الفريد لم يحل دون تحمله وهو في جسده الإنساني القوة المطلقة لقدر الإنسان ، إلى الحد الذي احتاج فيه لمن يخلصه في حين هو المخلص. وبالفعل كانت حالة موجبة لدوره الخلاصي. بالنسبة للأجزاء الألهية التي ضاعت في الظلام لا يمكن الوصول إليها إلا بالهبوط إلى الأعماق حيث تم ابتلاعها هناك ؛ حيث لا يمكن التغلب على القوى (قوى العالم) التي تقبض عليها إلا من داخلها. ويعني هذا أنه يتوجب على الإله - المنقذ أن يشبه نفسه بهيئات الوجود الكوني ومن ثم يُخضع نفسه لشروطه. على القارئ المسيحي ألا يخلط بين هذه الضرورة وبين التفسير الأرثوذكسي لآلام المسيح. بما

=لؤلؤة ولهذا ينزل الغواصون إلى الأعماق لكي يجلبوا هذا اللؤلؤة؛ الغواصون يسلموها للتجار والتجار يهبوها للملوك. وبالتالي الاستعارة تساوي ما بين قطرة المطر مع الغنيمة التي سُلبت في البداية، اي، الروح الحية؛ صدفة المحارة ـ مع اللحم البشري الذي وضعت فيه الروح مثل اللؤلؤة؛ الغواصين مع الرسل، والتجار مع منوري السماء (الشمس والقمر وسيلتان للخلاص في الأسطورة المانوية): الملوك والنبلاء مع أيونات العظمة. قارن مع متى ١٣ : ٤٥ ومابعده. وهناك مثال منداني ينبغي أن يُضاف: "إنهم أحاطوا وقتلوا أمناء كنز هذا العالم (الكَنزيري) وقالوا: من أخرج اللؤلؤة إلى العراء، تلك التي اضاءت البيت المتداعي. في البيت الذي تركته هي خارجة تصدعت الجدران وانهارت"(كَنزا ربا ص ٥٥٥)؛ مفردة "بيت" ربما تشير إلى الجسد، وربما إلى العالم وهذا الأكثر احتمالاً، ففي هذه الحالة تكون "اللؤلؤة" هي الروح العامة او مجموع كل الأرواح (وازالتها، وفقاً لماني، يؤدي بالعالم إلى الأنهيار)، وهكذا يجب ان يكون معنى اللؤلؤة في قصيدتنا.

أن مفهوم الخلاص الغنوصي لا علاقة له بمغفرة الخطايا(ليس"للخطيئة" مكان في العقيدة الغنوصية التي تستعيض عنها بـ"الجهالة") ، ليست هناك معاناة بالنيابة في هبوط المخلص ، وكفارة كشرط للمغفرة الإلهية ، وباستثناء مرقيون ؛ فلا شيء حتى فدية النفوس الأسيرة ينبغي أن تُشترى ثانية. بل إن الفكرة تشير إلى أنه إما أن الضرورة الفنية هي التي فرضت ظروف المهمة ، أي طبيعة النظام ، بعيداً عن العالم الإلهي ، والتي يتوجب على الرسول اختراقها ، بينما لا يستطيع هو نفسه تجاهل قوانين هذا النظام ، أو أن يصل إلى حيلة يتمكن من خلالها التغلب على الأراكنة. من الممكن ألا تكون مكابدة المخلص في الرواية الأخيرة وخضوعه المؤقت حقيقية على الاطلاق ولكنها خضوع ظاهري وجزء من عملية الخداع. وهذا بالطبع ليس هو الحال في قصيدتنا ، حيث أن ورطة الغريب هي حقيقية تماماً ؛ بينما تجاربه هنا نتيجة لمخاطر مهمته التي لا مفر منها وليست جزءاً من مغزاها الحقيقي. وبطريقة أخرى ، إنهم يعرضون نجاح مهمته للخطر ليخرجوا منتصرين ، بينما في الرواية المسيحية فإن التجارب هي فعلاً الوسائل والمنهج لإنجاز المهمة. مع هذا الاختلاف الجوهري في الفكر ، ما زال بإمكاننا القول بوجود عنصر قرباني في هبوط المخلص وفقاً لقصيدتنا ، وبذلك كان مستعداً من أجل اللؤلؤة أن يأخذ على عاتقه مصير المنفي ويكرر في شخصه تاريخ ذلك الذي قدم لتخليصه: «النفس».

بالإضافة إلى ذلك فنحن محقون في سعينا لفحص ابن الملك بحثاً عن ملامح معينة للرجل الأول في العقيدة المانوية ، بالإضافة إلى أنه يستنسخ مصير الألوهية قبل-كونية الذي نشأ فيه الظرف الحالي للـ«نفس» ؛ أي اللؤلؤة. وسنرى بالفعل حين نأتي على الكوزموغونيا المانوية ، أن كل هذه الجمل المجازية المتعاقبة والمتبادلة عن دراما العالم ، على الرغم من أهميتها الكونية ، ترمز أيضاً لمعاناة وانتصارات الروح البشرية. إن الإشارة إلى الرجل الأول بخاصة ؛ يقدم الحلقة الأخيرة في حل لغزنا هذا. ولسبب وجيه فإن الألوهية الأبدية قبل-كونية(وعبر نشأة الكون) تحمل اسم "الرجل": الأنفس المتفرقة في العالم هي "درعه النوراني" ، وجزء من مادته الأصلية ، التي خسرها لصالح الظلام في القتال البدئي("الغنيمة التي تنقل" في الاستعارة التي

استشهدنا بها) ، والذي يتجلى في كل نفس بشرية سواء كانت منفية ، أو مأسورة ، أو فاقدة لصوابها ؛ وإذا كان الأمير بآخر تجلياته يأتي ليستعيد عناصره الضائعة ، فهو في الحقيقة يسعى لذاته ، وعمله لاستعادة الاندماج مع الذات الإلهية ، حتى مع نفسه ذاتها ، لكن ليس بالمعنى المتعلق بالفرد. فإذا كان هناك هذا التطابق الميتافيزيقي(ولكن ليس العددي) بين الرسول واللؤلؤة ، فمن حق كل مَن يسمع الرواية شرعاً ، وبدون قهر الهويات الشخصية ، أن يلاحظ في مغامرات الرسول قصة روحه المرتبطة بالأرض ، ويتخيل مصيره كجزء وكنظير للإلوهية. ولهذا فوفقاً للمنظور الصحيح ، على التفسيرات المتنافسة أن تقر بأنها ليست بدائل لبعضها البعض ولكن متكاملة.

الملائكة التي صنعت العالم
إنجيل مرقيون

لا تُفصح "ترنيمة اللؤلؤة" عن كيفية سقوط اللؤلؤة في قبضة قوى الظلام. لكن سيمون ماغوس فعل ذلك، ولو بشكل موجز في التراجم المتبقية، ذات الصلة بأنويا الإلهية أو صوفيا، والتي وفق نظامه تتطابق مع لؤلؤة الترنيمة. وكما رأينا، فلقد تمّ اختطافها في الكون بواسطة ذريتها، الملائكة صنّاع العالم، وهم يعمهون في غرورهم الناشئ عن الجهل والتوق الشديد للسلطة الإلهية. إن الأصل الإلهي، رغم تنحيه بعض الشيء، لهذه القوى الكونية، وبالتالي مدلول القصة بأسرها كإحدى إخفاقات الإلوهية، هو نقطة جوهرية في هذا النوع من الحدس، بل عنصره التأويلي. لا يمكن تطبيق الاستنتاج ذاته على التنين الذي يحتفظ باللؤلؤة أسيرة لديه، فهو، كما يوحي بذلك نموذجه الأصلي البابلي، يجسد قوى الشواش البدئي، بما يجعل عنصره مضاداً للإلوهية منذ البداية، وطابعه شريراً أو "ظلامياً" بمعنى يختلف عن وهم وحماقة ملائكة سيمون الضالين. أشرنا سابقًا إلى أن النمطين الرئيسين من الحدس الغنوصي ينقسمان عند هذه النقطة. ففي حين كان على الحدس الإيراني أن يفسر كيف استطاع الظلام الأصلي أن يبتلع عناصر النور، رأى الحدس السوري -المصري أن مهمته الأساسية تتمثل في الاستدلال على الصدع الثنيوي نفسه؛ ورطة الإله المترتبة على ذلك في نظام الخلق، من مصدر الوجود الواحد الذي لا يتجزأ؛ وهذا ما فعله (الحدس الإيراني) عبر سلالة الأنساب الشاملة لأطوار الإلوهية التي تنشأ عن بعضها البعض، ووصفت العتمة التدريجية للنور الإلهي في تصنيفات ذهنية. لا يرتكز

الاختلاف المهم حقاً، بذلك القدر، فيما قبل الوجود، أو خلافاً لذلك في عالم ظلام مستقل عن الله، بل في التساؤل حول المأساة الإلهية؛ هل أقحمت عليه من الخارج أم تمّ تحفيزها من داخله. ومن الممكن أن يكون الاحتمال الأخير هو الحالة في مواجهة الظلام الذي وجدَ في القِدم(الوجود القبلي) أو المادة، إذا كان دوره دوراً سلبياً يتعلق باستمالة أعضاء العالم العلوي إلى الخلق المادي بدلاً من دور إيجابي يتمثل في غزو عالم النور. وبناء على هذا النموذج الذي اعتمدته بعض الأنظمة، يمكن إدراج المنهج الإيراني ذي العنصرين الأصليين المتعارضين ضمن نطاق المنهج السوري-المصري المتعلق بالمعصية والخطأ الإلهيين.[1]

يمكن زعم أن حالة الأشياء والهاجس الخلاصي المترتب عليها والذي، رغم كل شيء كان الشغل الشاغل للدين الغنوصي، لم تقدم فرقاً ملموساً سواء تمّ اعتماد نمطاً أو آخر من مرحلة ما قبل التاريخ، فكلاهما أدى أساساً للنتيجة نفسها: سواء كان الملائكة الديميورجيون "تحكم العالم بشكل شرير"، أو شياطين الظلام الأزلي، التي تبقي النفوس في الأسر، فإن "الخلاص" يعني الخلاص من قبضتها، وعلى المنقذ أن يتغلب عليها باعتبارها أعداءً له. وهذا الأمر صحيح، أما لو كان خلاف ذلك، فكلا النمطين النظريين لا يمكن أن يكونا معبرين عن الروح الغنوصية، حيث التقييم السلبي للكون بالنسبة لهما هو أمر أساسي. ومع ذلك فهي ليست بأي حال من الأحوال خارجة عن السياق دينياً، سواء نُظر إلى العالم كتعبير عن عنصر وضيع أو فيما إذا كان جوهره شيطانياً بالكامل. وفي النمط السوري-المصري، بدوره الاستنباطي الأكثر اتقاناً وإثارة للإهتمام، الذي يتجاوز كونه طموحاً حدسياً وأكثر تميزاً نفسياً من النمط الإيراني الثنيوي الجامد، ولكنه كذلك النمط الذي يستطيع بشكل منهجي إنصاف الدعوى الخلاصية لـ«الغنوص» والتي هي محورية تماماً للدين

---

(١) وقد قيل عن وجود رواية من هذا النوع كبديل عن المذهب المانوي، والتي بناء على الأدلة الدامغة تعتبر الممثل الكلاسيكي للنمط الإيراني، وتصف مملكة كالظلام بالباغية الأولى وتصف تاريخ العالم بوصفه صراعاً مطولاً بين المبداين (أُنظر يوناس، الغنوص، ١، ص. ٣٠١).

الغنوصي: هذا لأن نقيضه "الجهالة" بوصفها حدثاً «إلهياً» قد منح دوراً ميتافيزيقي للنشأة البدئية للكون وللإبقاء على الوضع الثنيوي كما هو. وسنتحدث أكثر عن هذا الجانب عند تناول النظام الفالنتيني. وحتى في هذه المرحلة، فمن الواضح أن المنهج السوري-المصري يتيح تنوعاً حدسياً أكبر، وذلك، بداية من تشكل طبيعة هذا العالم ويثبت أربابه وصُنّاعه المباشرين، وحسبما استقر في المشهد الغنوصي العام؛ فإن مركز الثقل النظري سيتحول إلى تفصيل المراحل الوسيطة بين تلك الآلهة الكوزموقراطية والإلوهة الأولية التي نشأوا منها: عندئذ ستكون النزعة نحو تناسل الأفراد وإطالة سلسلة النسب؛ من أجل التمايز الروحي ليست بأقل من السعي لأجل توسيع المسافة بين العالم السفلي وعالم النور غير الساقط. لتفسير هذه النزعة الملفتة للنظر تماماً، يمكننا ببساطة أن نفترض وجود رغبة حدسية في العوالم العليا ذاتها لم تجد إشباعاً لرغبتها إلا في التعددية والتنوع. على أية حال، في ضوء ما برز في النهاية، فإن سلسلة نسب سيمون مع مرحلتيها؛ الإينّويا والملائكة الذين خلقوا العالم، لابد أن تبدو كبداية متواضعة للغاية.

(أ) الملائكة التي خلقت العالم

تنتمي غالبية النظم الغنوصية المسيحية، التي أدرجها المختصون بوصفها هرطقات، إلى النمط السوري، حتى عندما يتم دَمج الظلام الأصلي بالصيغة الأفلاطونية حول المادة السلبية. لا يعني هذا أنها جميعاً متضمنة في هذه السلالة الترانسندتالية التي سبق وأشرنا إليها. في الواقع، سواء كانت "الملائكة" أو "الديميورج" هي خالقة العالم وحكامه، حتى لو تعذر استقصاء أثر صلتها بالله السامي، فإننا نتعامل مع عنصر ليس شريراً بالكامل، ولكن للدقة أقل شأناً وحقيراً، كسبب وكجوهر للخلق.

ولهذا يقول كاربُكراتس[1] ببساطة، بدون أية محاولة للاستدلال، (وفقاً لمقالة إيرناوس) إن العالم صنعته ملائكة "أدنى مرتبة بكثير من الآب الذي لم يُولد

---

(١) كاربُكراتس الأسكندري Carpocrates of Alexandria مؤسس لفرقة غنوصية مبكرة بحدود النصف الأول من القرن الثاني الميلادي.(م)

(أبديًا)": يسوع وكل النفوس من على شاكلته التي بقيت نقية وقوية في ذاكرتها نحو الآب الأبدي يمكنها أن تزدري الخالقين وتمر من خلالهم(أيريناوس ، ١. ٢٥. ١- ٢). أما «ميناندر» فقد كان يقوم بالتعليم وفقًا لمذهب سيمون ويقول بأن القوة الأولى مجهولة للجميع ، وإن العالم صنعته الملائكة ، "يقول مثل سيمون بأنها(الملائكة) انبثقت من أنّويا": يَدّعي بأنه يمكن دحر حكام العالم هؤلاء عن طريق السحر(المصدر السابق ٢٣. ٥). تغاضى ساتُرنينوس[1] عن أنّويا ، وكذلك عن أي عنصر أنثوي ، ومارس التعليم وفقاً لإيريناوس ؛ قائلاً بكل بساطة أن "آب واحد مجهول خلق الملائكة ورءوساء الملائكة والقوى والسلطان. أما العالم وكل ما فيه فلقد خلقه سبعة ملائكة محددين ، والرجل أيضاً من خلق الملائكة" ، وإله اليهود كان واحداً منها. ويصف (أي: ساتُرنينوس) تلك الملائكة بالصُنّاع الضعفاء وبالمتمردين. ويقول بأن المسيح جاء ليقضي على إله اليهود. وإلى جانب اعترافه بتلك الملائكة فقد انفرد بالاعتراف بالشيطان أيضاً الذي قال عنه "هو ملاك عدو لتلك الملائكة وعدو لإله اليهود"-كنوع من العداء الخاص ضمن معسكر القوى السفلى(المصدر السابق ٢٤. ١-٢).

من ناحية أخرى ، تسهب الأنظمة الأكبر ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك ، في الحديث عن تَحدُر الرتبة الأدنى من الأصل الأسمى في سلالات أشمل وأكثر تعقيدًا ، نوع من "الانحطاط" الميتافيزيقي ، تنتهي إلى تفسخ وتحلل ما يُعرف بهذا العالم. فعلى سبيل المثال ، يمدد باسيليدس خط النسب إلى سلسلة هائلة ويؤدي ، عبر عدد من الشخوص الروحية مثل النوس واللوغوس... إلخ ، وعبر ٣٦٥ سماء ولدت تباعاً مع سكانها الملائكة ، آخرها هذه التي نراها ، مسكونة بالملائكة التي خلقت العالم ؛ زعيمها هو إله اليهود. وهنا أيضاً يقوم الآب المجهول بإرسال المسيح ، النوس (العقل) الأبدي ، لتحرير أولئك الذين يؤمنون به من هيمنة صناع العالم. وكانت آلامه(آلام المسيح) مجرد خداع ، لأن سمعان القيرواني كان هو من يموت على

---

(١) ساتُرنينوس Saturninus: من الغنوصيين المسيحيين البارزين في القرن الثاني، اضافة إلى باسليديس.(م)

الصليب بهيئته (المصدر السابق ٢٤. ٣ — ٤ ؛ اثنان من الأمثلة البارزة على هذا النمط ، هما البَربلوتيين والفالنتيين ، واللذين سنسمع عنهما لاحقاً).

في جميع هذه الحالات ، فإن القوى المسئولة عن العالم وفعل الخلاص موجه ضدها هي قوى وضيعة أكثر منها شريرة. إن خبثها ليس خبث العدو اللدود ، حامل الأحقاد الأبدي ضد النور ، ولكنه خبث الغاصبين الجهلة الذين لا يُدركون رتبهم الثانوية في التسلسل الهرمي للوجود ، وينتحلون السيادة لأنفسهم وبمزيج من الوسائل الخسيسة والحسد والشهوة للسلطة ، ولا يمكنهم تحقيق إلا صورة مشوهة عن الإلوهية الحقيقية. إن العالم ، الذي تمّ خلقه بواسطتهم عبر محاكاة غير شرعية عن الإبداع (الخلق) الإلهي ليكون دليلاً على ألوهيتهم ، ويُثبت في الواقع نقصهم في مجالي قانونه وحكمه.

ميزة واحدة متكررة هي التوكيد على أن النبوءات والشريعة الموسوية صادرة عن الملائكة الحاكمة للعالم ، وإله اليهود هو البارز من بينها. ويدل هذا على عدائية استثنائية تجاه دين العهد القديم وربه ؛ المرفوضة حقيقته جملة وتفصيلاً. على النقيض ، بعد أن أعار فلكياً في البداية أسماءه لأربعة من أراكنة الكواكب السبعة ، وقام الغنوصيون بعدئذ بترقيتهم إلى خالقي العالم ، فإن شبيهه المصور بِمراء ظهر للعيان بوضوح متزايد من طائفتهم كمسخ جَلي عن الإله التوراتي- ليس موقراً حقاً ومع ذلك فهو هائل. وفي الغالب فمن بين السبعة ، فإن «يلداباوث» هو من يسبغ على نفسه هذا السمو والشبه. في نظام «الأوفيتيين أو الأوفايشيين» كما يذكر إيريناوس ، بأنه الابن البِكر لصوفيا الوضيعة أو الغاوية التي تلد من المياه ابناً يسمى «ياو» ، والذي بدوره وبنفس الطريقة يلد ابناً هو «صباوث» وهلم جرا إلى سبعة. ولهذا فإن «يلداباوث» هو أبوهم جميعاً وبالتالي أبو الخلق. "لقد تباهى بما كان يجري بين يديه ، وقال: "أنا الآب وأنا إله ، وليس فوقي من أحد" (تبعاً لصيغ العهد القديم مثل أشعيا ٤٥:٥ "أنا الرب وليس آخر ، لا إله سواي") ؛ مما يجعل أمه ترد عليه بغضب: "لا تكذب يا «يلداباوث» ، يوجد فوقك آب الكل ، «الرجل الأول» و«الرجل» ابن الإنسان" (المصدر السابق ٣٠. ٤-٦).

الغطرسة الديميورجية موضوع مألوف في الأدب المعرفي ، بما في ذلك تلميحات العهد القديم. "حيث الأركون العظيم يحكم هناك ، ويمتد سلطانه إلى السماء ، الذي يعتقد أنه هو الله الأوحد وليس فوقه أحد"(باسيليدس في هيبوليتس الجزء٧. ٢٥. ٣ ، قارن مع٢٣. ٤ وما بعدها). ويذهب منحول يوحنا خطوة أبعد في الطعن بالشخصية ؛ حين يتهم «يلداباوث» بالاحتيال على ملائكته بما منحه وبما حجبه في عملية خلقهم ، وحيث تؤخذ غيرته لخيانة المعرفة بدلاً من جهل الإله الأعلى:

"واقتسم لهم بعضاً من ناره، التي هي صبغته الخاصة به، وشيئاً من قوته؛ اما من نور القدرة النقي التي ورثها عن امه فلم يعطهم منها شيئاً. ولهذا السبب تسلط عليهم، ويسبب البهاء الذي كان قد حلّ فيه من قدرة نور امه. ومن ثمّ سمح لنفسه ان يُسمى "الله" متخلياً عن المادة التي منها نشأ.... ثم تبصر في الخلق دونه وكثرة الملائكة المؤتمرة بأمره والذين ولدوا منه، وقال لهم "انا إله غيور، ولا احد كفوا لي"- وبتصريحه هذا للملائكة المؤتمرة بأمره؛ يشير إلى إله آخر؛ لأنه لو لم يكن إله غيره، فمَمَن يغار؟ (٤٢: ١٣ وما بعدها؛ ٤٤ : ٩ وما بعدها).

تزخر الحدوسات المندائية المتعلقة بالبدايات بنفس الفكرة، ولو انها هنا بدون إشارة ظاهرة لإله العهد القديم: "«بهاق ــ زيوا» نظر إلى عالمه الباطن فرأى نفسه عظيماً من العظماء. رأى نفسه كما لو كان هو من العظماء، وترك اسمه الذي كان ابوه قد اعطاه إياه. ثم تكلم قائلاً "انا هو ابو الأثري، ابو الأُثري هو انا. انا من بنى الشخينات للأُثري". ثم امعن التفكير في الماء العكر وقال: "إني اريد ان اخلق عالماً" (كَنزا ربا ص ٩٦).

وبطبيعة الحال هناك أيضاً رد قاطع من الأعالي يُلزم «الخالق» مكانه. ولكن التوبيخ الأكثر إذلالاً هو التوبيخ القادم من النفس النيوماتية (الأثيرية) الصاعدة التي تفاخر بأصلها السماوي بوجه السيد ، أو أسياد ، العالم:

"انا وعاء اثمن من المراة التي صنعتكم. إذا امك لا تعرف اصلها، فانا اعرف نفسي واعرف من اين اتيت. انا اناشد صوفيا الطاهرة التي تسكن في الآب وهي ام امك... لكن امراة ولدت من امراة انجبتك، بدون أن تعرف من هي امها

ومعتقدة انها نشأت من نفسها: ولكني اناشد أمها"(إيريناوس، الجزء الأول، الجزء٢١ الفقرة ٥).

مثل هذه الصيغ ، ويوجد منها الكثير ، تُعبر قسراً عن ثقة المختار الغنوصي وازدرائه الرئيس لتلك القوى الأدنى بالرغم من كونها حكام هذا العالم. ولا يستثني هذا شعور الرهبة ، والذي بغرابة نجده ممتزجاً بجسارة الاستفزاز. إن اهتمام النفس الرئيس هو الإفلات من قبضة الأراكنة الرهيبة ، وبدلاً من مواجهتها بشكل مباشر ، فهي تفضل أن تنسل منها دون أن يلاحظها أحد منها ، إن استطاعت لذلك سبيلا. وبناء على ذلك ، يُقال إن مهمة الطعام الطقسي(خبز القربان) المساعدة أحياناً في جعل الأنفس غير مرئية للأراكنة ، في رحلتها إلى العالم الآخر ، حتى لا تتمكن من اعتراض سبيلها ، وخصوصاً لأميرها ، الذي في دور القاضي سوف يحاسبها على أعمالها وفقاً لشريعته. وبما أن جوهر هذه الشريعة هو "العدالة" ، فإن الهروب الغنوصي المقصود من العقوبات هو جزء من الموقف العام المناقض للشرائع ، ويُعرب عن التنصل من إله التوراة في جانبه الأخلاقي. وسنعود إلى الموضوع في صلته بالفسق الغنوصي: أما العلاقة المضادة ، حسب بولس ، حول الشريعة والنعمة ، فسيرد ذكره عما قريب.

لدى بعض الغنوصيين المسيحيين ، تستوعب صورة إله الكون الواحد تماماً تعددية الملائكة والأراكنة ، لتصبح ، كما يصورها الكتاب المقدس ، الرمز الوحيد للخليقة وشريعتها ، حتى أن مسألة الخلاص برمتها باتت محصورة بينها وبين الله المجهول في الما وراء. من هذا التطور شبه التوحيدي ، فيما يتعلق بالعالم الكوني ، لدينا العديد من الأمثلة. وكان سِرينثوس يقوم بتدريس أن "العالم تمّ صنعه ، ليس بواسطة الله الأول ، وإنما بواسطة القوة التي نُزعت وفُصلت منذ أمد طويل عن مصدر الوجود وهي لا تعرف الله ، الممجد فوق كل شيء": كان المسيح أول مَن بشر بالآب المجهول في العالم (Iren. I. 26 1). وعلى نفس المنوال يذكر سيردون Cerdon "إن الله الذي كان موسى والأنبياء يبشرون به هو ليس آب يسوع المسيح"(المصدر السابق ٢٧. ١). يقودنا سيردون ، الذي لم يتبق لدينا شيئاً من عقيدته سوى هذا الموجز المقتضب ، للاقتراب من مرقيون أعظم مُعلمي هذه المجموعة.

(ب) إنجيل مرقيون

يحتل مرقيون السنوبي، من إقليم البُنطُس، مكانة فريدة في الفكر الغنوصي، وكذلك في تاريخ الكنيسة المسيحية، فهو بالنسبة لها "ممثل للمسيحية" بين الغنوصيين حازم وعنيد للغاية، ولهذا السبب ذاته صار أعظم تحد للعقيدة المسيحية الأرثوذوكسية؛ أو على نحو أدق، أدى تحديه ذلك، الذي كان أكثر من أية "بدعة"، إلى صياغة المعتقد الأرثوذوكسي نفسه. أما في الفكر الغنوصي، فلقد كان تفرد موقفه بحد ذاته السبب في رفض تصنيفه ضمن الحركة برمتها وذلك من قبل هارناك الذي تعمق في دراسة مرقيون.

مكانة مرقيون الفريدة في الفكر الغنوصي

إنه حقاً الاستثناء لكثير من القواعد الغنوصية، فهو وحده أخذ آلام المسيح على محمل الجد، على الرغم من أن التأويل الذي أضفاه عليها، ولم يكن مقبولاً من الكنيسة؛ عقيدته خالية تماماً من الفنتازيا الميثولوجية التي يزخر بها الفكر الغنوصي؛ فهو لا يتكهن بالبدايات الأولى؛ فهو لا يُكثر من ذكر الشخصيات الإلهية وشبه الإلهية؛ ويرفض المجاز في فهم كل من العهد القديم والعهد الجديد؛ ولا يدعي امتلاك معرفة نيوماتية(روحانية) فائقة أو وجود ذلك العنصر الإلهي في الإنسان عموماً، الذي يمكن أن يكون مصدرها أو متلقيها؛ فهو يبني عقيدته كلياً على ما يدعي أنه المعنى الحرفي للإنجيل؛ ووفقًا لهذا التقيد الصارم، تحرر تماماً من التوفيقية المميزة للغنوصية بشكل عام؛ وأخيراً، هو مثل بولس، الذي كان «الـ»رسول بالنسبة إليه، يجعل من الإيمان لا المعرفة السبيل للخلاص.

يبدو الموقف الأخير كما لو كان يضع مرقيون مباشرة خارج نطاق الغنوصية، كما لو أن ذلك تعريف لمفهوم الغنوص. ومع ذلك تُمثل الثنوية المضادة للكون بحد ذاتها، ويعتبر مرقيون ممثلها العنيد، وفكرة الله المجهول في مواجهة فكرة الكون (الكوزموس)، والمفهوم الخالص لخالق غاشم أقل شأناً، والرؤية المترتبة عليها لفكرة الخلاص بوصفها تحرراً من سطوته بواسطة عنصر غريب، مفاهيم غنوصية واضحة؛

لدرجة أن أي شخص ينادي بها في هذه البيئة التاريخية يعتبر واحداً من الغنوصيين، ليس فقط بالتصنيف وإنما بمعنى أن الأفكار الغنوصية التي كانت في الخارج هي التي شكلت تفكيره فعلاً. وعلى أية حال فإن المفهوم نفسه الذي يربط مارقيون بهذه القوة مع التيار الغنوصي العام، أي تيار "الغريب"، الذي تم استيعابه ضمن تعاليمه هو انعطافة جديدة تماماً.

في صيغته الأكثر إيجازاً، ورد في إنجيل مرقيون "عن الإله الغريب والصالح، الآب يسوع المسيح، الذي يخلص البشرية البائسة من القيود الثقيلة إلى الحياة الأبدية، والذي «مازال غريباً تماماً له»". مفهوم «غرابة» **alienness** الإله الحق الذي يتشارك فيه مع الغنوصية بشكل عام: أي أنه غريب حتى عن أهداف خلاصه، ومع أن الناس وهم في أرواحهم أو نفوسهم أغراب بالنسبة له، ولكنهم خاصته بالكامل. إنه يلغي في الواقع واحداً من المبادئ الأساسية للدين الغنوصي: بأن الناس(الرجال) غرباء في هذا العالم، وبأن صعودهم إلى العالم السماوي(الإلهي) هو العودة إلى موطنهم، أو أن خلاص البشرية فإن الله يخلص نفسه. وفقاً لمرقيون، الإنسان (الرجل) في هيئته الكاملة، مثل كل الطبيعة، مخلوق من عالم الإله وملكيته الشرعية غير المقيدة، الجسد والروح على حد سواء، سبقت ظهور المسيح. وعليه من "الطبيعي"، ليس هناك جزء منه غريب في هذا العالم، بينما الله الصالح هو بالمعنى المطلق غريب بالنسبة له كما هو غريب لكل مخلوق. كذلك ليس معقولًا أن تكون للإله، الذي ينقذ(الأنفس) من العالم، أية علاقة بكينونة العالم، ولا حتى بالمعنى الذي يرد خلال الحدس الغنوصي؛ حيث أن جزءاً منه قد استدرج في عملية الخلق سواء عن طريق الردة أو الغضب. وعليه، فلا نسب، أو تاريخ من أي نوع، «يربط» الديمورج (خالق الكون المادي) مع الله الصالح. فالأول هو إلوهية من حقه، وتعبير عن طبيعته في الكون المرئي الذي هو من خلقه، وهو النقيض لله الصالح وليس شريراً تماماً إنما "عدل". لكن، ومع أنه صوِّر بطريقة غير ودية، فهو ليس«أمير الظلام». ضمن تفاصيل التضاد بين هذين الإلهين من جهة، وبين معنى الخلاص/الفداء من خلال المسيح من جهة ثانية، تكمن أصالة تعليم مرقيون.

ابتداءاً بالجانب الآخر، يقول هنريك: "السؤال مما خلصنا المسيح؛ من الشياطين، من الموت، من الخطيئة، من الجسد(تمت الإجابة عليها منذ الأيام الأولى)، لكن مرقيون يجيب بصورة جذرية: "لقد خلصنا من العالم وإلهه لكي يجعلنا أولاداً لإله جديد غريب"[1]. تحض هذه الإجابة على السؤال التالي؛ ما هو السبب الذي جعل الله الصالح يشغل نفسه بمصير الإنسان؟ والجواب على ذلك هو، لاشيء سوى صلاحه. إنه لا يجمع الأطفال الضالين من المنفى ليعيدهم إلى ديارهم، ولكنه يتبنى الغرباء بحرية لكي يأخذهم من بلادهم الأصلية المليئة بالجور والبؤس والشقاء إلى بيت الآب الجديد. وحسب ذلك، بما أنهم لا يخصونه، بل هم من الأصل ملك لإله العالم، فإن خلاصهم يتمثل في أن يهبهم المسيح حريتهم دون مقابل. هنا يستحضر مرقيون غلاطية٣:١٣ "المسيح افتدانا" (بالمناسبة بتغيير حرفين نقرأ في غلاطية٢:٢٠ "أحبني"بدلاً من "افتداني").كان دم المسيح هو سعر الشراء، والذي تم تقديمه ليس لمغفرة الخطايا أو لتطهير البشرية من المعصية أو كفارة بالإنابة إيفاءً للشريعة؛ وإجمالاً لم يكن لأجل مصالحة البشرية مع الله، ولكن من أجل إلغاء مطالبة الخالق بممتلكاته. لقد تم التسليم بمشروعية الإدعاء، وكذلك بصحة الشريعة، التي وفقًا لها يدين البشر بالطاعة طالما كانوا رعايا سيد العالم. وبهذا المعنى يفهم مرقيون حجة بولس المتعلقة بالشريعة، ويفسر بعامة كافة أقوال الرسول، رغم عدم اتفاقها مع موقفه، تلك التي تؤكد صحة وحي العهد القديم. ويقر مرقيون نفسه بأنها وثيقة إله العالم الأصلية، وفي تفسيرها يتفق مع التفسير اليهودي ضد المسيحيين المعاصرين في الإصرار على المعنى الحرفي ورفض الأسلوب المجازي، وهو ما طبقته الكنيسة على العهد القديم بهدف ترسيخ توافقها مع العهد الجديد. وبقبوله هذا الزعم، قبل مرقيون شهاداتهم حرفياً؛ تلك التي تمكنت الكنيسة بواسطة التفسير

---

(1) انظر: **Adolf von Hranack, Marcion: Das Evangelium vom fremden got, Leipzig, 1921, p. 31, n 1.**

كتاب هنريك عمل مأثور، فهو بقدر كبير احسن دراسة حول اي فصل خاص بالغنوصية.

المجازي لها أن تتوافق مع الوحي المسيحي.

وهكذا اتفق مرقيون مع اليهود على أن مسيحهم الموعود، المسيح الدنيوي، ابن إله العالم، هو فعلاً المنتظَر، والذي سيقيم مملكته الدنيوية كما صرح بذلك الأنبياء. ولكن ليس لذلك علاقة بالخلاص الذي سيجلبه المسيح، والذي هو غير كوني بطبيعته، ولا يغير في مسار الأحداث الدنيوية، ولا حتى بهدف الإصلاح؛ إنه في واقع الأمر لا يغير سوى أفق الحياة المستقبلية للروح المُفتداة، من خلال الإيمان بهذا المستقبل، وحالتها الروحية الراهنة، لكنه يترك العالم وشأنه؛ لتدميره الذاتي الحتمي. ولما تبقى من إقامتهم الدنيوية المؤقتة، فإنه لا يتم تحديد سلوك المؤمنين بمقدار الحرص الإيجابي على تقديس الحياة، ولكن بمقدار الحرص السلبي؛ للحد من الاتصال بمجال الخالق(أنظر أدناه). وهنا، لا يمكن توقع النعيم المستقبلي إلا عن طريق الإيمان، والإيمان هو حقاً الصيغة الوحيدة التي من خلالها من الممكن قبول ما يقدمه المسيح من تبعية إلهية، فبحجبه من الممكن رفضه: أولئك الذين مازالوا تحت سطوة الخالق يفعلون ذلك باختيارهم. وبالتالي لا "التجربة الروحانية"، أو "تنوير المُختار" من قبل "الغنوص"؛ بتحويل طبيعته أو ابتعاث العنصر الإلهي الخفي في ذاته، تعترض هذه الصفقة القانونية البحتة ما بين الله الصالح وبين الإله الخالق والأنفس الخاضعة للأبوة السابقة. المُخَلَّصون هم المؤمنون، وليس"الغنوصيين"، رغم أن الإيمان، "بيقينه"، يحمل تجربته الخاصة بالسعادة الأبدية.

هذا ما يخص السوتَريولوجيا(عقيدة الخلاص).

الإلهان

قدم مرقيون شرحًا وافيًا للاهوته في قالب"المتناقضات": وكان هذا عنوان أحد كتبه المفقودة. وجاءت معظم هذه المتناقضات في شكل الصفات الخاصة بإلهين اثنين. فأحدهما هو الإله الصانع(الديمورج)، "إله الخلق"(أو "الذرية")، "حاكم هذا الدهر"، "المعروف" و"يمكن التنبؤ به"- والآخر هو الإله "الخفي"، "المجهول"، الذي "لا يمكن التنبؤ به" و"اللا مُدرك"، "السامي"، "الغريب"، "الآخر"،

"المختلف" وأيضاً "الجديد". هو الإله الخالق «المعروف» بخَلقه، وفيها تتجلى طبيعته. إن العالم لا يخون وجوده فحسب بل شخصيته كذلك، وهذا درب من التفاهة. ولا يحتاج المرء إلا أن ينظر إلى نتاجه الحقير: "يشمخون بأنوفهم الفجار حقاً؛ يتوجه المرقيونيون لهدم عمل الخالق: 'فعلاً، يقولون، إنتاج عظيم، وجدير بإلهه، هو هذا العالم'"(ترتليان، ضد مرقيون ١. ١٣). وفي مكان آخر يذكر ترتليان عبارات "هذه العناصر البائسة" و"خلية الخالق التافهة هذه". نفس "التفاهة والضعف والتقلبات" في خلقه تظهر نفسها في تعامله مع البشر وحتى مع شعبه المختار. لهذا أورد مرقيون الأدلة من العهد القديم، والتي هي "حقيقة" بالنسبة له بالمعنى المشار إليه. أكثر بوحه الذاتي شفافية هو الناموس، ويقودنا هذا الأمر إلى تناقض مرقيون الأكثر أهمية: إي الله "العادل" والله "الصالح". من وجهة النظر المسيحية فإن هذا الأمر هو الأكثر خطورة في ثنيوية مرقيون: إنها تشطر وتوزع على اثنين من الإلهة الاستثنائيين بالتبادل؛ قطبية العدالة والرحمة تلك التي وحدانيتها في الله الواحد تحفز، بتوترها، ديالكتيك لاهوت بولس بأسره. بالنسبة لمرقيون، عقل أصغر وبالتالي مولع أكثر بإتقان ونظافة الاستقامة الشكلية والعدالة والخير المتناقضة فعليًا، وبالتالي لا يمكن أن تتواجد كلها في نفس الإله: إن مفهوم كل إله، الذي هو مفهوم الإله الحق بلا شك، لا يجب أن يكون فيه لبس؛ سفسطةِ كل الثنوية الثيولوجية(اللاهوتية). الإله العادل هو إله "الناموس"، والإله الصالح هو إله "الإنجيل". مرقيون، هنا كما في أماكن أخرى يبسط مفهوم القديس بولس، يفهم "عدالة" الناموس على أنها مجرد عدالة شكلية، وصارمة، وجزائية وانتقامية("العين بالعين والسن بالسن"): هذه العدالة، ليست شراً صريحاً، خصلة أساسية للإله الخالق. وهكذا فإن الإله الذي أخطأ بحقه المسيح هو ليس أهريمان الفارسي، وليس الظلام المطلق-ترك مرقيون الشيطان في الوجود كشخصية مستقلة داخل مجال الخالق-وليس المادة، ولكن علّم ببساطة أن إله العالم هو مثل الناموس والأنبياء. الخير الأخلاقي بموجب الناموس، على الرغم من أن المعايير الداخلية الدنيوية أفضل من الفجور، غير ذي صلة من وجهة النظر الخلاصية الترنسندتالية.

كما أن الإله الخالق معروف وواضح و"عادل" ، كذلك الله الحق مجهول ، غريب وصالح. هو مجهول لأن العالم لا يستطيع أن يعلّم أي شيء يتعلق به. كما أنه ليست لديه حصة في الخلق ، وليس له أي أثر في كل طبيعة حتى يمكن الافتراض بوجوده فيها. كما يجمل ترتليان القول: "إله مرقيون مجهول بطبيعة الحال ، ولا يفصح عنه إطلاقا إلا في الإنجيل" (المصدر السابق ، الجزء الخامس ، ١٦). ولكونه ليس بخالق العالم ، بما فيه الإنسان ، فهو أيضاً الغريب. ويعني هذا أنه لا لرباط طبيعي أو علاقة سابقة الوجود ، للربط بينه وبين مخلوقات هذا العالم ، وليس هناك أي التزام من جانبه ليهتم بمصير الإنسان. ولا شك لدى مرقيون في عدم اشتراك هذا الإله في السلطة المادية للعالم: اضطر إلى حذف الإقحام اليهودي لأقوال الرب ؛ كون الآب مهتماً بالعصافير وبكل شعرة على رأس الإنسان. الآب الذي نادى به يسوع المسيح لم يكن معنياً بما هو شأن الطبيعة أو بمن هو إلهها. ويلغي هذا فكرة العناية الإلهية في العالم برمتها. يتدخل الله الصالح بفعل واحد فقط في العالم ، وهذا الفعل هو علاقته الوحيدة معه(مع العالم): إرسال ابنه لتخليص الرجل من العالم وإلهه: "هذا عمل واحد يكفي إلهنا ، أي أنه حرر الرجل بواسطة طيبته السامية المرموقة ، التي يفضل أن تكون لكل الجنادب[1] (ترتليان ، المصدر السابق ، الجزء الأول ، ١٧). نلاحظ أن الله الصالح مرتبط بغرابته ، وبذلك فإن هذه الغرابة تزيل كل أسباب اهتمامه بالإنسان. إن طيبة عمله الخلاصي هي الأفضل لكونه غريباً ويتعامل مع غرباء: "الرجل ، هذا صنع الإله الخالق ، الذي اختار الإله الأفضل أن يحبه ، ولأجله ، جاهد وهبط من السماء الثالثة إلى هذه العناصر البائسة ، وحتى بسببه صُلب في خلية الخالق التافهة هذه"(المصدر السابق ص ١٤).

نعمة مجانية

وعليه فإن علاقة الإله الصالح بالعالم هي علاقة خلاصية ، بمعنى ، وجهة ضد العالم وإلهه. فيما يتعلق بالإنسان ، فإن هذه العلاقة التي يشارك فيها الله الغريب هي بالمجان تماماً ، وبالتالي هو عمل من أعمال النعمة الخالصة. وهنا مرة أخرى يفسر مرقيون

---

(١) رمز تحقيري للخلق(أو إشارة إلى الكوارث المصرية؟).

بطريقته الخاصة نقائض بولس: تلك "النعمة التي تُعطى مجاناً" و"التبرير من خلال الأعمال". بأن النعمة التي تعطى بالمجان للرجال على حد سواء هي محتوى الدين المسيحي بأسره؛ ولكن في حين أن "بالمجان" لدى بولس تعني "في مواجهة معصية الإنسان ونقصه"، أي، في غياب كافة الفضائل الإنسانية، فإنها تعني عند مرقيون "في مواجهة الغرابة المتبادلة"، أي، في غياب كافة القيود الإلزامية. لا المسؤولية أو الإرتباط الإبوي لخالق ما تجاه مخلوقاته يؤثران في هذه الحالة، ولا الله الصالح بالنمط الغنوصي المعتاد يشارك بالتوسط في مصير الأنفس(والعالم) بصلات الأنساب الموصوفة: حتى لايكون له هناك شيء يستعيده أو يسترجعه. أخيراً، في غياب أية تعاملات سابقة فإن أفكار التسامح والمصالحة لا يمكن تطبيقها: لو كان الرجال خطاة من قبل، فبالتأكيد لايمكنهم أن يخطئوا ضده(الإله). المعنى هو أن العلاقة الأولى بين هذا الإله وتلك المخلوقات التي ليست من خلقه قد تأسست من خلال صنيعه المفعم بالنعمة «بدون ماضٍ»، وتظل هذه العلاقة موجودة بأكملها وفق هذه الصيغة. يعود الأمر للقارئ المسيحي للتفكير ملياً في ما الذي حدث هنا للمفهوم المسيحي حول الحب والرحمة الإلهية. الدعوة إلى التوبة، واقتراب يوم الدينونة، والخوف والارتجاف، والكفارة -كل هذه تم حذفها من الرسالة المسيحية. لكن هنا قد تجدر الإشارة إلى أنه بينما أزال مرقيون تناقض بولس حول الإله العادل «و» الصالحوأمامه يقف الإنسان مذنباً ومحبوباً، وركز على أن تزايد تناقض منح النعمة على نحو غامض ودون طلبها ودون وجود سوابق لتحفيزها أو إعدادها، يصبح معه الوجود الغامض للصلاح الإلهي غير قابل للاختزال. وعليه ينبغي أن يحسب مرقيون من المناصرين العظماء للدين الإيهامي(ظاهر التناقض).

اخلاق مرقيون الزاهدة

لم يكن ما قدمه مرقيون من مبادئ السلوك أقل تعنتاً من العقيدة اللاهوتية التي استخلص منها تلك المبادئ. وتأكيدًا من المستبعد وجود تعديلات أو ملاحق للنعمة الإلهية من خلال الأعمال، أقلها اتقان الطبيعة البشرية من خلال الفضيلة ضمن

السياق الوثني -الكلاسيكي. من حيث المبدأ ، كل المبادئ الأخلاقية الإيجابية ، باعتبارها وسيلة تنظيم وبالتالي تأكيد عضوية الرجل(الإنسان) في نظام الخلق ، كانت مجرد نسخة من الناموس الذي أحكم الله من خلاله قبضته على نفس(روح) الرجل ، ولم يعد المُخَلَصون يدينون له بالفضل: تُعد مواصلة ممارسته بمثابة ترسيخ الانتماء للكوزموس(الكون) والتي بخلاف ذلك ينبغي أن تنخفض إلى الحد الأدنى ريثما يتم الانتقال النهائي من نطاقه. يحدد هذا الاعتبار الأخير نوع المبادئ الأخلاقية التي حظرها. كان مبدأها: ليس لإكمال إنما لاختزال العالم من خالقه واستغلال أقل قدر منه(العالم). "عن طريق معارضة الديورج(الخالق) ، يرفض مرقيون استخدام أشياء من هذا العالم"[1].

الزهد الموصوف هكذا هو بالمعنى الدقيق للكلمة ليس حول الأخلاق ولكن حول الاصطفاف الميتافيزيقي. ورغم أن تجنب التلوث الدينيوي الكبير كان مظهراً له ، تمثل دوره الرئيس في العرقلة بدلاً من الارتقاء بقضية الخالق ؛ أو حتى ، مجرد النكاية به: يعتقد (مرقيون) أنه يغيظ الديمورج حين يمتنع عما صنعه أو أقامه[2] "التقشف الدائم" في مسائل الطعام هو "من أجل تخريب واحتقار وكراهية أعمال الخالق[3]. الأمر الواضح بصورة خاصة هو قصد العرقلة في موضوع تحريم الجماع والزواج: حينما لم يكونوا راغبين في سد النقص في العالم الذي صنعه الديمورج ، أفتى المرقيونيون بالامتناع عن الزواج ، متحدين خالقهم ومسرعين نحو الله الصالح الذي دعاهم والذي ، حسب ما يدعون ، هو الله بمعنى آخر: ولهذا السبب فهم لا يريدون ترك أي شيء يخصهم هنا ، فليس تحولهم إلى زهاد ناجماً عن مبدأ أخلاقي وإنما من العداء لخالقهم وعدم رغبتهم في استخدام خلقه"[4]. هنا لا يتم ذكر التلوث بواسطة الجسد وشهوته ، رغم أنه كان موضوعاً واسع الانتشار في ذلك العصر ، (بالرغم من عدم استبعاده: أنظر ترتليان ، سبق ذكره ، الفصل الأول ، ١٩ ، يسمون الزواج "قذارة" أو "فحش"(spurcitiae)) فهو

(1) Clement of Alexandia, Stromata, Book III. 4. 25
(2) Hippolytus, Refutations, X. 19. 4
(3) Jerome Adv. Jovinian, II. 16.
(4) Clem. Alex. loc. cit..

الجانب الخاص بالـ«إنجاب» الذي يسقط العلاقة الجنسية- ذلك الجانب نفسه بنظر الكنيسة هو الجدير دون غيره بالتبرئة من الإثم بوصفه شريعة الطبيعة. هنا يعبر مرقيون عن حجة غنوصية نموذجية ، والتي سنتعرف عليها بشكل مفصل حين نتناول ماني: المخطط الإنجابي هو مخطط أركوني ماكر يهدف لاحتجاز الأنفس في العالم لأجل غير مسمى. وهكذا فإن زهد مرقيون ، على العكس من الأسينيين أو الرهبنة المسيحية في وقت لاحق ، لا يُصور على أنه تقديس للوجود الإنساني ، ولكنه كان بشكل أساسي سلبياً في التصور ، وجزء من الثورة الغنوصية ضد الكوزموس.

لم يكن مرقيون أقل تعنتاً من العقيدة اللاهوتية فيما اعتنقه من مبادئ السلوك التي استخلصها منه. وتأكيداً ، لا يوجد وصف تقييمي ، أو تكميلي ، للنعمة الإلهية من خلال الأعمال ، حتى فيما يتعلق بأقلها في إتقان الطبيعة البشرية من خلال الفضيلة في السلوك الوثني-الكلاسيكي. من حيث المبدأ ، كل فضيلة إيجابية ، باعتبارها وسيلة تنظيم وبالتالي تأكيد عضوية الإنسان في نظام الخلق ، كانت مجرد نسخة من الناموس الذي فرض الإله من خلاله هيمنته على(روح/نفس) الإنسان ، بينما لم يعد المخلَصون مدينين له بالفضل: فمواصلة ممارسته تعد بمثابة ترسيخًا للانتماء إلى الكوزموس(الكون) ، والذي على العكس من ذلك تمّ تقليصه إلى الحد الأدنى ريثما يتم الانتقال النهائي من نطاقه. يحدد هذا الاعتبار الأخير نوع الفضيلة الأخلاقية التي حظرها مرقيون. وكان مبدأها: ليس إكمال إنما اختزال العالم من خالقه واستغلال أقل قدر منه. "عن طريق معارضة الديمورج(الخالق) ، يرفض مرقيون استخدام أشياء من هذا العالم"[1].

هنا يعبر مرقيون عن حجة غنوصية نموذجية ، والتي سنتعرف عليها بشكل مفصل حين نتناول ماني: المخطط الإنجابي هو مخطط أركوني ماكر يهدف لاحتجاز الأنفس في العالم لأجل غير مسمى. بالتالي فإن زهد مرقيون ، على العكس من الأسينيين أو الرهبنة المسيحية في وقت لاحق ، لا يصور على أنه تقديس للوجود

---

(1) Clement of Alexandia, Stromata, Book III. 4. 25.

الإنساني ، ولكنه كان بشكل أساسي سلبياً في تصوره وجزءاً من الثورة الغنوصية ضد الكون (الكوزموس).

مرقيون والكتاب المقدس

عَبرَ فهمه للقديس بولس كمقياس للمسيحي ولغير المسيحي حقًا ، أخضع مرقيون كتابات العهد الجديد لعملية فرز صارمة لعزل ما هو موثوق عما اعتبره فيما بعد تحريفاً. ولأول مرة ، لم يتم فقط تطبيق النقد النصي ، ولو بطريقة مستبدة بعض الشيء ، على الوثائق المسيحية الأولى ، بل كان جوهر فكرة الشريعة ذاتها محل اعتقاد ، واعتمدته كذلك الكنيسة المسيحية. لقد تمّ تأسيس شريعة العهد القديم قبل فترة طويلة بواسطة علماء اللاهوت اليهود ، ولكن لم يتم اختيار أي من مجموعة الكتب الرسمية أو الموثقة بوصفه كتاباً مقدساً من بين فيض الكتابات المسيحية. كانت الشريعة التي قدمها مرقيون للكنيسة ضئيلة دون شك. وغني عن القول إن العهد القديم بالإجمال قد تمّ نبذه. ومن العهد الجديد فلقد تمّ قبول إنجيل لوقا ورسائل بولس العشرة فقط ، وتعرضت هذه الأخيرة لعمليات تنقيح وتهذيب لما اعتبره مرقيون إضافات يهودية. ووفقًا له ، فإن هذه الإضافات قد طالت إنجيل القديس لوقا ، الذي اعتبره دون غيره الموثوق به كلية ؛ المُنزل من عند الرب(وبالتالي ليس من تأليف لوقا) ، لهذا كان حذراً في تنقيحه: على سبيل المثال ، في قصة الميلاد تمّ حذف الإشارة إلى داوود ، وكثير غيرها(ذكرنا منها حذف١٢: ٦). وهذه السمات الرئيسة كافية لتوضيح الطابع العام لعمل مرقيون النقدي للنصوص. في الرد على محاولة مرقيون لفرض شريعته ومعها تفسيره الكامل للرسالة المسيحية على الكنيسة ، قامت الأخيرة بوضع الشريعة والعقيدة الأرثوذوكسية. وبترسيخ الأخيرة ، بدأ الصراع الرئيس حول إسقاط أو الاحتفاظ بالعهد القديم ، وفيما إذا كان "الكتاب المقدس" في يومنا هذا يعني كلا العهدين ، ويرجع هذا إلى حقيقة أن المرقونية لم يكن لها نهجها الخاص بها. وبالتوازي مع محتوى العقيدة ، كان التركيز على مكافحة المرقيين واضحاً بشكل ملحوظ في صيغها المبكرة. تحتوي«سلطة الإيمان» **regula fidei** ، التي

استهل أوريجانوس بها عمله الرئيس ؛ «المبادئ» De Principiis ، على إفادة مشددة ؛ "هذا الله ، عادل «و» صالح ، أب ربنا يسوع المسيح ، هو ذاته الذي أعطى الناموس والأنبياء والأناجيل ، هو إله كل رسل العهد القديم والعهد الجديد".

ومع ذلك ، بطريقة أو أخرى ، بقيت المرقونية موجودة في المسيحية حتى يومنا هذا. وبغض النظر عن كل الجدل العقائدي ، لن تخفق مطلقًا رسالة مرقيون عن الإله الجديد والغريب في أن تمس قلب الإنسان.

بوامندريس
في هرمس المثلث العظمة

طوال الفصل الأخير كنا نتحرك في إطار الفلك المسيحي -اليهودي إلى حد كبير ، حتى لو كان غريباً للغاية ، وفق الرؤية اليهودية ، ومرتبطاً به بشكل رئيس عن طريق الارتداد. لقد تشكلت المذاهب المتعلقة بصناع العالم ، التي استعرضناها ، في إطار عدائية معينة للعهد القديم. وربما يكون من قبيل التزويد قول إن هذا العداء كان في حد ذاته مصدر المعتقدات الغنوصية ، وبالتأكيد فقد عبر عنها وصبغها بشكل فعال للغاية بصبغة تلك المجموعة من الأنظمة. سيوضح موضوع هذا الفصل أن فكراً وحدساً غنوصياً كانا منتشرين انتشاراً واسعاً في العالم الهلنستي ، وبعيدين تماماً عن الصلات المسيحية. وليست الكتابات الهرمسية ، المكتوبة باليونانية في البداية ، وثنية فحسب إنما خالية أيضاً من أية مرجعية جدلية تجاه اليهودية أو المسيحية ، بالرغم من أن رسالة «بوامندريس» تظهر بوضوح اطلاع مؤلفها على رواية الخلق التوراتية والتي صارت معروفة للعالم اليوناني من خلال الترجمة السبتوجنتية (الترجمة السبعينية) Septuageint. ولقد نشأ دين«هرمس المثلث العظمة»[1] في مصر الهنلنستية ، حيث اقترن اسم هرمس بتحوت. لايمكن اعتبار المجموعة[2] برمتها مصدراً غنوصياً: تتجلى في اجزاء كبيرة منها روح مذهب الحلول الكوني[3] المنفصل كثيراً

---

(١) يسمى هرمس المثلث العظمة لأنه كان يصف الله بثلاث صفات ذاتية هي الوجود والحكمة والحياة. ويقترن اسمه بتحوت، الإله المصري، وكذلك بإدريس واخنوخ. (م)

(٢) مجموعة الكتب المسماة "الكتابات الهرمسية".(م)

(٣) Pantheism: عقيدة الشرك، مذهب وحدة الوجود، مذهب الحلول (او) الإنتشار. (م)

عن الشجب العنيف للكون المادي الذي يتميز به الغنوصيين. الأجزاء الأخرى هي إخلاقية في الغالب ، وثنيويتها القوية ، الحسية والروحية ، ذات العلاقة بالجسد والعقل ، على الرغم من توافقها مع الموقف الغنوصي بشكل جيد ، من شأنها أن تكون مناسبة تماماً للمسيحية او للإطار الأفلاطوني ، بما أنها تعبر عن المزاج الترنسندتالي للعصر. ومع ذلك توجد بدون شك اجزاء غنوصية في هذا الكل التوفيقي ، وخاصة الرسالة الأولى من المجموعة التي تسمى«بوامندريس» ، فهي وثيقة بارزة عن الكوزموغونيا والانثروبوغونيا الغنوصية المستقلة عن حدوسات الغنوصية المسيحية. يتمحور نظام بوامندريس حول الشخصية السماوية للرجل البدئي ؛ غوصه في الطبيعة هو الذروة الدرامية للرؤيا في توافق مع صعود الروح ، الذي بوصفه تُختتم الرؤيا. لا يرد هنانقيض الخالق والإله الأعلى: فلقد تم تكليف الديمورج من قبل الآب ، وخلقه يبدو (كما تم تقديم ذلك لاحقاً في المانوية) بأنه أفضل وسيلة للتعامل مع وجود الظلام المشوش. مع ذلك فإن إدراج الرجل السماوي غير المخطط له في النظام الكوني هو أمر مأساوي بلا ريب ، وحتى شخصية المنتج الأصلي للديمورج ، الأفلاك السبعة مع حكامها ، تصبح اشكالية بشكل أكبر ممايتوقعه المرء من الرواية التي تتناول أصلها. هناك صعوبات كبيرة في دمج الأجزاء المختلفة من التوليفة في عقيدة ثابتة ، وربما التباس معين ، نظراً لأنها توليفة من مواد متعارضة ؛ من صميم مادتها. سوف نتعامل مع هذه الأسئلة بعد أن نقوم بترجمة الجزء الأساسي من النص.

(أ) النص

(١) فكرت يوماً في الكائنات ؛ وحلق فكري في الأعالي ، وكانت كل حواسي الجسدية في حالة استرخاء كما لو أنها في رقاد ثقيل يتلو الشبع ، والافراط أو التعب. وبدا لي أن كائناً كبيراً جداً بلا حدود واضحة ، كان يناديني بإسمي ويقول: ماذا تريد أن تسمع وأن ترى ، ماذا تريد أن تتعلم وأن تعرف؟..

(٢) وأجبته: من تكون؟ فقال لي: أنا بوامندريس(راعي الإنسان) عقل القدرة المطلقة. أعرف ذاك الذي ترغبه ، وأنا معك في كل مكان.

(٣) قلت: أريد أن أتعرف على الكائنات وأفهم طبيعتها وأعرف الله. قال لي: حدد في ذهنك كل ماتريد أن تعرف، وسوف أعلمك.

(٤) بهذه الكلمات، غيَّر تجليه، وسرعان ماكشف لي كل شيء في لحظة، ورأيت مشهداً يجل عن الوصف. كان كل شيء يتحول إلى نور لطيف كان يسحر بصري. بعد ذلك سرعان ماهبطت ظلمات مخيفة ومرعبة، ذات شكل ملتف، يشبه الثعبان. وبدا لي أنني أرى هذه الظلمات تتغير دون أن أعرف طبيعة رطوبتها المضطربة، وتصعد دخاناً كالنار ونوعاً من الضجة الحزينة. ثم خرجت منها صرخة مبهمة بدت كصوت النار.

(٥) من النور خرجت الكلمة المقدسة(اللوغوس) وهبطت على الطبيعة، وانطلقت نار خالصة من الطبيعة الرطبة نحو الأعالي؛ وكانت باهرة، خارقة وفاعلة في الوقت نفسه؛ وكان الهواء بخفته ينساح في الفضاء؛ كان يرتفع من الماء ومن الأرض ومن حيث كان يبدو متوقفاً. التراب والماء استمرا مختلطين، دون التمكن من رؤية أحدهما عبر الآخر وكانا يتلقيان الاندفاع من "الكلمة" التي كانت تُسمع في الأعالي.

(٦) وقال لي بوامندريس: هذا النور، هو أنا، العقل، إلهك، الذي يتقدم الطبيعة الرطبة الخارجة من الظلمات. والكلمة المنيرة التي تصدر عن العقل، إنها ابن الله...قال لي تعلمه: مايسمع ويرى فيك هو الكلمة، كلمة الله، والعقل هو الله الآب. إنهما غير منفصلين أحدهما عن الآخر، لأن الاتحاد هو حياتهما... حاول إحاطة النور بعقلك، وتعلم معرفته.

(٧) مع هذه الكلمات، نظر إليَّ طويلاً باهتمام، فاضطربت من مظهره، وعندما نظر إلى أعلى، رأيت النور في عقلي[1] وقواه التي لا حد لها، وصارت الكوزموس(الكون) اللامحدود، والنار التي احتوتها قوة عظمى وأبقتها في مكانها تحت سيطرة محكمة...

---

(١) "في عقلي" متطابقة مع النوس (العقل) المطلق.

(٨) قال لي أيضاً: لقد رأيت في العقل(نوس) الهيئة الأولية ، العنصر السابق للبدء اللامحدود[1]. ورددتُ: من أين جاءت عناصر الطبيعة؟ فأجابني: من "إرادة" الله ، التي بعد أن تسلمت "الكلمة" لنفسها وتأملت فيها جمال (النموذج البدئي) للكوزموس ، قلدته ، وحولت نفسها إلى كوزموس (أو: أمرت نفسها) وفقاً للعناصر المستخلصة من ذاتها وذريتها ؛ النفوس.

(٩) ولكن بما أن العقل(نوس) الإلهي هو خنثوي وقائم كـ"حياة" و"نور" ، ولَّد بواسطة الكلمة عقلاً(نوس) آخر ، الديمورج ، إله النار والتنفس ، الذي كون بدوره سبعة حكام ، الذين أحاطوا العالم المحسوس بأفلاكهم ، وحكمهم يُسمى هيمَرمين(القدر).

(١٠) إن "كلمة" الله وثبت بسرعة من العناصر الدنيا صعوداً نحو الجزء النقي من الخلق (الفلك الديورجي) واتحدت بعقل (نوس) الديورج ، لأنه كان من الجوهر نفسه. أما عناصر الطبيعة الدنيا تركت بدون عقل[2] وصارت الآن مجرد "مادة".

(١١) وبالاشتراك مع الكلمة قام عقل الديمورج ، الذي يحيط بالدوائر ويجعلها تدور بسرعة مدوية، بجعل مخلوقاته تدور بلا نهاية. وأنتج دوران الأفلاك هذا وفقاً لإرادة العقل(الديمورجي) العناصر الأدنى ؛ الحيوانات غير العاقلة ، لكون هذه العناصر لم تحافظ على الـ"كلمة"... (الهواء والماء والتراب-العنصران الأخيران الآن منفصلان - وكل منها ينتج حيواناته الخاصة به: حيوانات خنثوية كما سيتضح لاحقاً).

(١٢) لكن العقل(نوس) ، أبو الأشياء كلها ، الذي هو الحياة والنور ، خلق الرجل على شاكلته وأحبه كابنه الخاص ، لأنه كان بالغ الجمال ، لكونه يحمل صورة أبيه ؛ وحتى الله صار مغرماً فعلاً بصورته ، فعهد إليها بكل أعماله.

---

(١) او، ربما، "المبدا المطلق الذي يسبق البداية"؟

(٢) "بدون لوغوس"، بما ان اللوغوس(الكلمة) قد غادرهم:«اللوغوس» يعني "كلمة" و "عقل"، المجادلة ليست واضحة تماماً في الترجمة الأنجليزية.

(١٣) لكن الرجل ، وهو يشاهد الخلق الذي صاغه الديمورج في النار(الأفلاك السماوية) ، أراد أن يخلق بدوره ، وقد أجاز له الآب ذلك. وحين دخل الفلك الديمورجي ، حيث سيُمنح السلطة المطلقة ، نظر أعمال أخيه ، فعشقه(الحكام السبعة) ، وأعطاه كل منهم حصة من مملكته[١]. وحين تعرف على جوهرهم وتسلم حصة من طبيعتهم ، أراد أن يخترق محيط الدوائر(الأفلاك) والتغلب[٢] على قوة من يحكم على النار.

(١٤) وهو(الرجل) الذي له السلطان الكامل على عالم الأشياء الفانية والحيوانات غير العاقلة انحنى عبر التناغم وبعد أن اخترق الرقيع(قبة السماء) أظهر للطبيعة الدنيا هيئة الله الجميلة. وعندما رأت ذلك الذي في داخله جمال لاينضب وكل قوى الحكام قد اتحدت مع هيئة الله ، ابتسمت بحب ؛ لأنها قد رأت انعكاس هيئة الرجل هذه البالغة الحسن في الماء وظلالها على الأرض. هو أيضاً ، حين رأى شبهه حاضراً فيها ، وقد انعكست في الماء ، تولع بها وأراد أن يسكن فيها. وفور ما أن تمنى ذلك تحققت أمنيته ، وصار عليه أن يسكن الهيئة التي تخلو من العقل. بعد أن آوت الطبيعة العشيق في حناياها ، احتضنته تماماً ، وامتزجا: لأنهما كانا يتحرقان عشقاً.

(١٥) ولهذا كان الرجل وحده من بين كل الكائنات التي تعيش على الأرض ، مزدوج (الجنس) ، فانٍ بجسده ، خالد من خلال الرجل الكامل. بالرغم من كونه فانٍ وسيد على كل الأشياء ، إلا أنه خاضع للقدر(هيمَرمين) الذي يحكم كل ماهو فانٍ ؛ بالرغم من كونه فوق «التناسق» ، فلقد صار أسيراً ضمن «التناسق» ؛ بالرغم من أنه خنثوي ، فلقد نشأ من آب خنثوي ، أعلى من الرقاد ، وهو محكوم بالرقاد. يلي ذلك رواية غير ذات بال حول الأصل الحالي لنسل الرجال(١٦-١٩) وتعليم معنوي (٢٠- ٢٣) ، تتلخص هنا كالتالي: بما أن

---

(١) او: من "هبته".

(٢) او: يفهم تماماً.

الرجل قد امتزج بالطبيعة ، كان في داخله طبيعة تناسق السبعة ، الطبيعة انتجت سبعة من الرجال الخنثويين ، يماثلون طبيعة الحكام السبعة... إن جيل هؤلاء السبعة كان له محلبهذه الطريقة. فالأرض كانت مؤنثة والماء مولد ؛ والنار تقدم الحرارة ، والهواء يقدم النفَس ، والطبيعة تنتج الأبدان للشكل البشري. وقد تلقى الرجل روحه وعقله من الحياة والنور ، فالروح أتت إليه من الحياة والعقل جاء من النور

(١٧). استمر شرط الخلق هذا لحين انفصال المخلوقات الخنثوية كلها ، حيوانات وإنسان على حد سواء ، إلى ذكور وإناث. وهنا يرد المثال الوحيد الذي يبين معرفة الكاتب بالعهد القديم اليوناني فيما يبدو اقتباساً مباشراً من صياغة سفر التكوين١:٢٢ - ٢٨ ، الله يحث المخلوقات الخنثوية الجديدة بقوله: "أثمري واكثُري" ، ويستمر باتجاه مغاير تماماً: و من فيه عقل يعلم أنه خالد وأن سبب الموت هو حب الجسد" (بمعنى: الحب الذي قاد الرجل الأول في نهاية المطاف إلى حضن الطبيعة).

(١٨). والذي عرف نفسه بذاته وصل إلى الخير الكامل ؛ لكن من أحب الجسد ، بخطأ من الحب يبقى ضالاً في الظلمات ، وخاضعاً بالحواس إلى شرائع الموت. ماهي إذن خطيئة الجهلة الكبرى حتى يحرموا من الخلود؟ ذلك أن جسدنا ينبثق من هذه الظلمة الصاخبة التي خرجت منها الطبيعة الرطبة ، وأن الجسد بذلك قد تكوّن في العالم المحسوس ويرتوي من الموت. عشاق الجسد هم في الموت فعلاً ويستحقون الموت. ومن جانب آخر ، من عرف نفسه يعلم أن أب كل الأشياء يتكون من«النور» و«الحياة» ، ولهذا ولد منه الرجل الأول بطريقة مماثلة ، وعليه فهو يعلم أنه خرج من «النور» و«الحياة» ، ومن خلال هذه المعرفة سيعود إلى «الحياة». العارفون ، الممتلؤون بحب الآب ، قبل أن تستسلم أجسادهم للموت ، يمقتون الحواس التي يعرفون أعمالها ؛ وبوامانذريس - العقل يعينهم في ذلك حيث يصبح كالبواب الذي يغلق الطريق على تأثيرات الجسد الشريرة. أما بالنسبة لمن لا عقل لهم ، يدعهم غنيمة الرغبات الشريرة ، التي تريق في حواسهم ناراً

حارقة، وتدفعهم أكثر فأكثر للشر للمبالغة في عقابهم، وتهيج عواطفهم برغبات لاتشبع، وفيهم تذكي اللهب الذي يلتهمهم.

(الجزء الأخير من الوصايا(٢٤ - ٢٦) مكرس لصعود النفس بعد الموت. بداية يُخضع انحلال الجسد المادي عناصره للتحولات؛ فيزول الشكل المرئي، وبفقدان خاصية الجسد لقوتها يخضع للشيطان وتعود الحواس إلى مصادرها الخاصة وتمتزج في العناصر). ومن ثم يعاود الإنسان صعوده عبر «التناغم» Harmony تاركاً للمنطقة الأولى القوة للنمو والنقصان، وللثانية مكائد الشر والحيلة التي صارت الآن عاجزة، وللمنطقة الثالثة خداع الشهوة التي صارت عاجزة، وللمنطقة الرابعة غطرسة السلطان الذي صار الآن عاجز (أو غير قادر) عن تحقيق مطمحه، وللخامسة الوقاحة الآثمة وأعمال الجرأة المتهورة، وللسادسة شهية الشر للثروة التي صارت الآن عاجزة، وللسابعة كذب الغواية.(٢٧) وبانسلاخه عن تأثيرات «التناغم»، يدخل طبيعة الأكَداوس (أي، الفلك الثامن، فلك الأجرام الثابتة)، محتفظاً الآن بقوته الخاصة، ومع الذين هناك فعلاً يسبحون الأب بصوت عذب، ومع الحاضرين هناك ويفرحون معه بحضوره. ومن ثم يصعدون بانتظام نحو الأب ويستسلمون للـ«القوى»، وبعد أن يغدون هم «قوى» بدورهم يدخلون الإلوهية. تلك هي النهاية الطيبة لأولئك أحرزوا الغنوص: أن يصبحوا الله.

(ب) تعقيب

بنية الرسالة واضحة. أهم اجزائها(١-٢٦) عبارة عن تقرير بلسان ضمير المتكلم، عن تجربة رؤيوية(خيالية) وعن تعاليم تم ابلاغها ضمن سياق هذه التجربة. الفقرات الختامية(٢٧-٣٢)، تم حذفها في ترجمتنا، تصف النشاط التبشيري اللاحق للمتلقي بين رفاقه من البشر. من تقرير الوحي، الذي نتناوله لوحده هنا، نستشف التقسيمات الرئيسية التالية. تصف الفقرات من١إلى٣ «الموقف الرؤيوي» بظهور بواماندريس(راعي الإنسان)، الذي يعتبر نفسه«النوس»(العقل)، أي، الإلوهية العليا. تستعرض الفقرات من٤ إلى١١ الكوزموغونيا(نشأة الكون) وصولاً إلى خلق الحيوانات الغير عاقلة؛

الفقرات ١٢إلى ١٩ انثروبوغونيا(خلق البشر) التي هي العقيدة المركزية للرؤيا بإسرها. ترسم الفقرات ٢٠ إلى ٢٣ الاستنتاجات الأخلاقية من الأجزاء النظرية السابقة للرؤيا وتستعرض النمطين المتعارضين لل«سلوك البشري». الفقرات٢٤ إلى٢٦ استكمال للرؤيا بوصفها لصعود النفس الغنوصية بعد الموت. سنقوم بالتعقيب أولاً على العقيدة المركزية التي تتعلق بأصل وجوهر «الرجل» ، الذي يوفر لها القسم الكوزموغوني الخلفية المعرفية التي ليس ضرورياً فهمها. ثم نبحث في موضوع «صعود الروح» ، الذي يتطابق مع هبوط «الرجل الأول» وتكمل تفاصيله الرواية المقدمة حول الأخير. عندها فقط يمكننا العودة إلى موضوع الكوزموغونيا لنقوم بمحاولة فصل الرواية الغامضة نوعاً ما وربما غير المتجانسة تماماً عن المراحل الإفتتاحية للدراما.

أصل الرجل السماوي

الرجل هو الثالث في ثالوث الإبداعات أو الإنبثاقات الإلهية المتعاقبة: «الكلمة» (اللوغوس) ، وصانع العقل(ديميورج النوس) ، والرجل(انثروبوس). يمكنه أن ينظر بعين الإعتبار للديميورج على أنه شقيقه ، ولكن لديه التناظر الخاص مع اللوغوس بحيث يدخلان معاً في صلة وثيقة مع الطبيعة الدنيا والتي تنحل ثانية في الوقت المناسب. كان على كل من الكلمة والديمورج اكمال الواجب الكوزموغوني ، والذي سنتناوله لاحقاً ؛لما كان الرجل قد أنجبه الله الأول «بعد» تأسيس النظام الكوني ، ولو أن ذلك تم خارجه ، وبدون أي سبب واضح باستثناء أن الله يستمتع بكماله في صورة كاملة لنفسه غير ملوثة بمزيج العالم السفلي. من ميزات الخلق "على صورة الله" وفقط بعد نهاية الخلق الكوني ، تبين هذه النسخة من أصل الرجل الإلههي على مقربة كبيرة من الرواية التوراتية أكثر من النسخة السائدة عموماً في الغنوصيةالتي تنص على أن وجود الرجل سبق الخلق وهو نفسه له دور كوني. إن الحدوسات الربانية[1] حول آدم مبنية على تكرار حديث خلقه في سفر التكوين ١ و ٢ ، والذي أرجعناه إلى كل من أدم السماوي وآدم الأرضي على التوالي ، تقدم رابطاً بين المذاهب التوراتية والغنوصية

---

(١) رباني: خاص بكهنة اليهود وكتاباتهم وتعاليمهم. (م)

بشأن الرجل الأول. بعض تعاليم الزرادشتية ، أما من خلال العلاقة الوسيطة بهذه الحدوسات اليهودية أو بشكل مباشر ، يمكن أيضاً أن تكون قد ساهمت في مفهوم هذه الشخصية المهمة الأسمى في اللاهوت الغنوصي. إن الإنصراف عن النمط التوراتي(إذا كان هذا حقاً نقطة الانطلاق للتطوير ، والتي يدور حولها جدل كبير بين العلماء المحدثين) واضح في الميزات التالية: الله لا "يصنع" الرجل ، ولكن بوصفه العنصر التوليدي الخنثوي يلده وينجبه ، ليكون بالفعل انبثاقاً لجوهره الخاص به ؛ إنه لم يتشكل من الطين ، ولكن من الحياة والنور بشكل بحت ؛ الـ"شبيه" هو ليس شبيهاً رمزياً ولكن بكل تماثل الهيئة ، بحيث يتأمل الله به ويعشق صنوه الكفء ؛ هو ليس من هذا الكون (العالم المادي) ، في حين حتى الديمورج(الإله الخالق) يضع عرشه ضمن النظام الكوني ، وإن كان في أعلى وأبعد أفلاكه ، أي الفلك الثامن ؛ أبعاده متناسبة مع تلك الخاصة بالخلق المادي ، كما يبين اتحاده لاحقاً مع الطبيعة برمتها ؛ السلطة التي منحت له ليست كما يذكر سفر التكوني على الحيوانات الأرضية فقط ، ولكن على العالم الأكبر الروحاني كذلك.

لم تكن ممارسة هذه السلطة ، على كل حال ، الغاية الأساسية لإنجابه من قبل الآب: هي تأتت إليه مع تحقيق رغبته "بأن يخلق بنفسه أيضاً". هذا الدافع للهبوط الإلهي وبالتالي التورط في العالم الأسفل هو غالباً ما ، وبأكثر منطقية ، متصل بالمبدأ الديمورجي ذاته والمسؤول عن وجود العالم بالذات[1]. ولكن تم خلق العالم هنا بالفعل ، ومن الصعب

---

(١) على سبيل المثال في قصة الخلق المندائية الموجودة في الكتاب الثالث من «كنزا ربا»، القسم الأيمن، نقرأ بأن من المانا العظيم انشأ الحياة، والحياة بدوره يوجه التماساً لنفسه فيستولد أثرا صنديداً يسميه الحياة بالحياة الثانية... ثم يقوم الحياة الثانية بخلق أُثريين، ويقيم الشخينات (المساكن)... يقوم ثلاثة من الأثريين بتوجيه التماساً للحياة الثانية؛ يطلبون منه السماح لهم بإقامة شخينات خاصة بهم. فيستجيب الحياة الثانية إلى طلبهم... ثم يقولون له: امنحنا شيئاً من القك ومن نورك، وسنهبط تحت جداول المياه. نحن سنشيد لك شخينات، ونخلق لك عالماً، والعالم هذا سيكون لنا ولك. هذا الأمر اسعد الحياة الثانية؛ وقال في سريرته: ليكن لهم ذلك. ولكن هذا لم يُسعد المانا [العظيم] ولا الحياة الأولى رضيت عنه. وكإجراء مضاد لخطة الأثريين هذه يقوم المانا العظيم باستدعاء «مندا إدهيي» (غنوص الحياة)، والذي دوره في هذا=

أن نرى مالذي تبقى للرجل ليفعله سواء بالتعاون أو بالتنافس مع الديمورج. ولا حتى السرد اللاحق سيوفر جواباً لهذا السؤال: بدلاً من حافز الخلق، يبدو أن دافعه الرئيسي في اختراق النظام الديمورجي يبدو هو الفضول. هذه التناقضات توحي بأن لدينا نموذجاً متكيفاً مع اسطورة «الأنثروبوس» Anthropos (الرجل الأول) مع بعض الآثار لوظيفة كوزموغونية أصلية لشخصية تم الاحتفاظ بها بشكل باهت.

هبوط الرجل؛ الروح الكوكبية

يؤشر دخوله إلى الفلك الديمورجي بداية تاريخه الدنيوي الداخلي. وبدا الثناء الذي اختصه به الحكام السبعة، حين قام كل منهم بإعطاءه حصة في مملكته، ضمن طبيعة التعاظم الإيجابي لكيانه الخاص: هو يستوعب وتصبح فيه من الآن فصاعداً طبيعة الإنسجام؛ قوة الحكام السبعة في افلاكهم الخاصة بهم؛ ويبدو أن هذا، على الأقل في نظر الطبيعة السفلى، يضيف إلى جاذبية الهيئة الإلهية عندما يظهر نفسه لها. ومع ذلك يجب ألا ننسى أن الحكام وأفلاكهم قد صاغهم الديمورج من النار، وبرغم أنها الأنقى، ما تزال واحدة من العناصر المادية التي نشأت من

=النظام يشابه إلى حد ما دور الرجل الأولي، ويأمره: ارتفع فوق الأثريين وانظر ماهم فاعلون و ماذا يخططون، هؤلاء الذين يقولون: نحن سنخلق عالماً. فهل يرضيك بعد كل هذا مندا إدهيي الذي يفعله الأثريون وما يخططون لهذا وذاك. لقد رايتهم يتخلون عن بيت الحياة ويديرون وجوههم لمكان الظلام... من الذي سيفرض النظام عليهم، من الذي سينقذهم من الضعف والزلل... الذي جلبوه على انفسهم؟ من الذي سيجعلهم يصغون لنداء [الحياة] العظمى؟ في سياق هذه الرواية الموضوعة بشكل غير متقن على الإطلاق يصبح احد الشخوص الديمورجية المنفذ لخطة الأثريين الذي هو بثاهيل ـ أُثرا الذي استلم التفويض من ابيه (بهاق ـ زيوا او اباثر في اماكن اخرى): "امض، اهبط نحو المكان الذي ليس فيه شخينات وليس فيه عوالم. اخلق واصنع لنفسك عالماً مثل ابناء الكمال الذي شاهدته [هنا لدينا الدافع لمحاكاة عالم مثالي، وهو شائع في التأويل الغنوصي وكذلك يرد في «بوامندريس» ـ ومن المحتمل وليس من المحتم ان يكون ذكرى مشوشة للدميورج الأفلاطوني]. بثاهيل ـ أُثرا يمضي ويهبط تحت الشخينات إلى المكان الذي ليس فيه عالم. خاض في الوحل القنرو في الماء العكر... فتغيرت النار الحية التي في داخله" (كنزا ـ ربا، الكتاب الثالث).

الظلام البدئي. ومن ثم يجعلنا هذا نشك بأن عطايا القوى الكوكبية قد لا تكون محببة تماماً لكائن ذي نقاء إلهي ، ومن الممكن أن تكون لها جوانب وخيمة. لايحتوي السياق المباشرما يثبت مثل هذا الشك ، إنما بالأحرى يميل إلى استبعاده ، حسب الوصف اللاحق لـ«صعود» النفس والرويات المستقلة ، داخل وخارج الكتابات الهرمسية ، عن هبوطها الأصلي خلال الأفلاك نحو مسكنها الدنيوي. هنا بالفعل أحد المشاهد المميزة للطبيعة المركبة للديانة الهرمسية ، حيث تتذبذب فيها بين المعنى قبل الغنوصي وبين المعنى الغنوصي لنفس الموضوع الميثولوجي ؛ موضوع تجهيز القوى الكوكبية للنفس. تنتمي الفكرة إلى نطاق الأفكار الفلكية: تقدم كل من القوى الكوكبية مساهمتها لتجهيز الروح قبل أن تجسدها. في أية كوزمولوجيا إيجابية تعتبرهذه عطايا تجهز الرجل لوجوده الدنيوي. ولاحتوائه على هذه المكونات الجسمانية بداخله ، يرتبط الرجل عاطفياً مع مصادرهاالكوكبية ؛ مع الكوزموس(الكون) ، الذي يساهم في"انسجامه" . من خلال هذا التعاطف ، يكون هو أيضاً عرضة لـ«تأثيرات» النجوم وبالتالي لـهيمَرمين(القدر)-الفرضية الأساسية للتنجيم-ولكن طالما يعتبر الكوزموس صالحاً فليس هناك شيء مؤذٍ في هذا المفهوم ؛ بل هو التعبير عن التقوى الكونية.[1]

لهذه المجموعة من الأفكار قدمت الغنوصية انعطافة جديدة عبر تصور المكونات الكوكبية للنفس بوصفها «انحرافات» في طبيعتها الأصلية المتضمنة في هبوطها خلال الأفلاك الكونية. يذكر أرنوبيوس المسيحي[2] هذا التعليم الهرمسي في كتابه "ضد الوثنين":

---

(١) لهذا المعنى الإيجابي لعطايا الكواكب انظر: Macrobius In somn. Scip I. 12, Servius In Aen XI. 51, وكذلك في CorpusHermeticum itself the Koré Komon.

(٢) ارنوبيوس الكافي Arnobius of Sicca (ت 330 م): نسبة إلى مدينة الكاف في شمال غرب تونس؛ أحد التأويليين المسيحيين الأوائل. (م)

"بينما نحن ننزلق ونستعجل الهبوط نحو الأجساد البشرية، هناك يلحقون انفسهم بنا من الأفلاك الكونية الأسباب التي تجعلنا اسوا من اي وقت مضى."[١].

وهناك سياق موازٍ وقريب للغاية (باتجاه معكوس) لرواية بوامندريس حول صعود النفس ؛ نجده في الوصف التالي لهبوطها:

"كما تنحدر الأنفس، تجر معها خدَر زحل، وغضب المريخ، وشهوة الزهرة، وجشع عطارد للكسب، وتوق المشتري للسلطة؛ هذه الأشياء التي تحدث البلبلة في الأنفس، بحيث لن تعود قادرة على استخدام قوتها وقدراتها السليمة."[٢]

توضح التعبيرات أن الذي يُلحق نفسه بالروح أثناء رحلتها نحو الأسفل لديه صفة الكيانات الراسخة مع أنها غير مادية ، وكثيراً ما توصف هذه بأنها "أغطية" أو "أردية". وفقاً لذلك فإن "النفس" الدنيوية المُتسَبَّبة تشابهثمرة بصل ذات عدة طبقات ، على غرار الكوزموس(الكون) نفسه ، ولكن بترتيب معكوس: الطبقة الخارجية هناك هو اللُب هنا ، وبعد اكتمال العملية بالتجسد ، فإن اللُب وهو الأرض في مخطط أفلاك الكون ، كأنها جسد الرداء الخارجي للرجل. هذا الجسد هو مَنِيَّة النفس التي طالما بشر بها الأورفيسيون[٣] ، الذين تعاليمهم تم إحياؤها في عصر الغنوصية. ولكن الـ«أغلفة» المادية تعتبر أيضاً الآن معوقات وقيود للروح الماورائية.

"بعد أن نظرت إلى الأسفل من أعلى قمة ونور ابدي، وتأملت برغبة سرية في شهوة الجسد و "حياته"، كما تسمى على وجه الأرض، بدأ تفكير النفس الدنيوي تحت ثقل ذلك بالغوص تدريجياً نحو العالم الأسفل... في كل فلك (تمر فيه) تحاط بغطاء(رداء)اثيري(سماوي)، وبواسطة هذه (الأردية) يمكنها بالتالي في مراحل ما أن توطن نفسها على هذا الرداء الدنيوي. وهكذا فهي تنفذ عبر العديد من حالات الموت اثناء مرورها من خلال الأفلاك نحو

---

(1) Adv. Nat. II. 16 = Adversus Nationes = Against the Pagans
(2) Servius In Aen VI. 714

(٣) اتباع الشاعر اليوناني الأسطوري اورفيوس.

مايسمى هنا على الأرض بـ"الحياة""[1]

الآن ، ماهي هذه التراكمات الخارجية؟ إجمالاً ، هي شخصية الرجل القائمة على التجربة ، وتشتمل على القدرات والنزعات التي بها ينسب الرجل نفسه لعالم الطبيعة والمجتمع ؛ فهي تشكل مايسمى عادة بـ"النفس". وماهي الكينونة الأصلية التي تُسربل بهذه التراكمات؟ أنها العنصر الاكوني الترَنسندتالي الموجود في الرجل ، وعادة ما يكون مخفياً وغير مكتشف بسبب انشغالاته الدنيوية ، إلا عندما يقوم بالإفصاح عن نفسه بشكل سلبي ضمن إحساس الغربة ، في عدم الانتماء بشكل تام ، ولن يصبح إيجابياً هنا إلا من خلال«الغنوص» الذي يمنحه حين ينظر إلى النور الإلهي حالة من الرضا الاكوني خاصة به ، ومن ثم تعيده إلى حالته الأصلية ، المخفاة حالياً.كما عرفنا من قبل ، فكثيراً ما يسمى هذا العنصر "نفس" نيوما[2] ، أما مصطلح "نفس" أو سايكي "روح"psyche فقد تم التحفظ عليه لأنه ينطوي على مغلف "كوني". الكتابات الهرمسية تتجنب استخدام مصطلح نيوما"نفس"بالمعنى الروحي[3] ، وتستعيض عنه بال"نوس"(العقل) ؛ ولكن في مواضع أخرى يستخدم اسم نفس" أو"روح" أيضاً ، ضمن شروط ملائمةل«كلا» الطرفين ، وغالباً ، كما في الاقتباسات أعلاه ، نقرأ ببساطة عن "النفس" تنحدر و تقاسي الإنحطاط الذي تم وصفه. في هذه الحالة ، حيث يتم الاحتفاظ بمنزلة مصطلح "النفس" ، فإن تلك الإنحطاطات تسمى أما أرواح أفرطت في الزيادة على النفس الأصلية أو مكملة نفساً ثانية تحتوي على الأولى. للرواية الأولى نقتبس من كليمنت السكندري:

"أولئك الذين يحيطون بباسليديس كانوا معتادين على تسمية المشاعر بـ"لواحق" يقولون إنها في ماهية أرواح معينة اضيفت للنفس الرشيدة نتيجة

---

(١) Macrobius In somn. Scip II. 11. مكروبيوس Macrobius روماني عاش في بداية القرن الخامس عرف بكتاباته التي اشتملت على "تعليق على حلم سيفيو Commetarii in Somnium Scipionis (Commentray on the Dream of Scipio).

(٢) pneuma : باليونانية تعني الـ"نَفَس" breath واستخدمت دينياً بمعنى "روح" أو "نفس".

(٣) حيثما يرد ذلك، فهو بمعنى العنصر المادي، يتوافق مع الاستخدام الرواقي للمصطلح.

لاضطراب وارتباك أصلي"[١].

في مدرسة باسيليدس اعتُبرت هذه "اللواحق" في مجملها مثلهم تحتوي على نفس ، كما يتضح ذلك من عنوان الكتاب المفقود الذي وضعه ابنه إسيدورس «عن النفس المتراكمة On the Accreted Soul» الذي يحث في "قوة اللواحق"(المرجع نفسه).[٢] هذا أدى إلى نظرية ثنائية- النفس التي تتعلق بالرجل الأرضي ، التي نجدها مذكورة كمذهب هرمسي في أعمال الأفلاطونية الحديثة المتأخرة.

"يملك الرجل نفسين(روحين): احداهما من «العقل الأول» وتشارك الديمورج أيضاً في سلطته، والأخرى تمت صياغتها على هيئة طواف السماوات، وعبر ذلك تنضم النفس التي ترى الله. بما أن الأمر هكذا، فإن النفس التي هبطت فينا من الأفلاك(حرفيا: العوالم) تحذو حذو طواف

---

(1) Strom. II. 20.112

(٢) يستخدم افلاطون بالفعل التشبيه البليغ لحالة النفس الراهنة بما يتعلق بطبيعتها الحقيقية: "وصفنا للنفس ينطبق على مظهرها الحالي؛ لكننا رأينا انها أُبتليت بشرور لا حصر لها، مثل إله البحر جلاوكوس، الذي بالكاد يمكن تمييز شكله الأصلي لأن أجزاء من جسده قد قطعت وسحقت تماماً وشابتها الأمواج، والأعشاب والصخور والقواقع التي نمت عليه وتعلقت به جعلته يبدو كالوحش بدلاً من ذاته الطبيعية، فبالحري ان نركز اعيننا على حبها للحكمة (فيلاصوفيا) وان نلاحظ كيف انها تسعى لكي تدرك وتناجي المتأله الخالد والعالم الأبدي الذي تنتسب إليه، وما الذي ستؤول إليه إذا محنها بدات بالمضي خلف الدافع الذي سيرفعها من البحر الغارقة فيه الآن، ويخلصها من الهيل الدنيوي من الصخور والقواقع التي غطتها مادتها الأرضية، لأنها تسعى إلى مايسميه الرجال (الناس) بالسعادة بجعل الأرض (عالم الحياة الفانية) طعامها. عندذاك يمكن للمرء ان يشاهد طبيعتها الحقيقية . . ." (Republic 611C-612A, tr. F. M. Cronford). من اللافت للنظر كيف بهذا التشبيه استطاع افلاطون إلى حد ما توظيف العديد من الصور التي ستكون مهمة للغنوصيين إلى حد بعيد: رمزية البحر و"التراكمات" الخارجية إلى النفس. فيما يتعلق بالنفس فإن افلاطون يستخدم نفس التعبير (symphyein - ترجمها كرانفورد إلى "إفراط في النمو") كما ذكر إسيدوروس في عنوان كتابه. بعد افلاطون بستمئة عام، يشير افلوطين إلى المقطع في «الجمهورية» في خطابه الأكثر إثارة للإهتمام عن الروح العليا والدنيا (Enn. I. 1. 12) وستكون لنا مناسبة للإشارة إليها ثانية فيما يتعلق برمز الصورة المنعكسة.

الأفلاك، ولكن النفس الحاضرة فينا بصورة عقل من «العقل» متفوقة على الحركة التي تحدثها الأعمال، وهي بذلك تحقق التحرر من الهيمرمين (القدر) ومن ثم العروج نحو الإلهة الأنقياء"[١]

كما يورد برديصان الغنوصي السوري مثالاً آخر بقوله:

"هناك قوى معادية، كواكب وبروج، جسد من الشرير بدون قيامة، نفس من «السبعة»"[٢]

يمكننا إيراد المزيد من الحجج حول عقيدة النفس الكوكبية(من الكتابات المندائية ، ومن حكمة الإيمان Pistis Sophia على سبيل المثال) ، ولكن انتخابنا لبعض النصوص يكفي لضروريات إيصال الفكرة.

يوضح الإقتباس الهرمسي من ايمليكوس بشكل استثنائي ما يقف وراء هذه الفنطازيا الأسطورية: ليس مجرد رفض الكون المادي برؤية تشاؤمية ، ولكن التأكيد على فكرة جديدة تماماً تتعلق بحرية الإنسان ، تختلف كثيراً عن المفهوم الأخلاقي الذي طوره الفلاسفة اليونان. ومهما يكن عمق تحديد الطبيعة للرجل ، والذي هو جزء لا يتجزأ عنها- وعبر أغواره يتم اكتشاف التبعية طبقة بعد طبقة-لا يزال هناك المركز الأكثر عمقاً الذي لايمت بصلة لعالم الطبيعة ، وهذا المركز منزه عن كل أنواع النقص والعوز. إن التنجيم حق بالنسبةللرجل الطبيعي(الفطري) ؛ كل رجل بوصفه عضواً في النظام الكوني ، ولكن ليس في الرجل الروحاني ضمن الإطار الطبيعي[٣]. هذه هي المرة الأولى في التاريخ التي تم فيها اكتشاف الفرق الأنطولوجي الراديكالي بين

---

(١) Iamblichus De myst. VIII.6. يمبلخيوس Iamblichus (ت ٣٣٠ م) سرياني واحد الأقطاب الأفلاطونية الحديثة السريانية.

(2) Ephraem, Hymn. 53.

(٣) ويمتد هذا التفوق إلى الشخص الغنوصي المتكامل، الذي صارت فيه "الروح" مهيمنة: "يؤكد هرميس أن أولئك الذين يعرفون الله هم ليسوا في مأمن من غارات الشياطين فحسب، وإنما لم يعودوا تحت هيمنة القدر" (Lactanius, Div. inst. II. 15. 6 ـ ليسوا خاضعين لقوة القدر). الغنوصيون المسيحيون فكروا بشكل مشابه: "قبل المعمودية كان القدر حقيقة، وبعد المعمودية لم تعد نبوآت المنجمين صحيحة" (Exc. Theod. 87. 1).

الرجل والطبيعة وتجربته المؤثرة بقوة؛ والمعبر عنها في التعاليم الغريبة والموحية. هذا الصدع بين الرجل والطبيعة لم يكن ليغلق أبداً، والمجاهرة بـ«غيريّته»[١] الخفية، ولكن الضرورية، صارت موضوعاً مُلزماً بتغيرات عديدة في مجال البحث عن الحقيقة المتعلقة بالرجل.

اتحاد الرجل بالطبيعة؛ الدافع النرجسي

نأتي الآن إلى الجزء الآخر من دراما الرجل الأول(أنثروبوس)[٢]، وهو غرق «الرجل» داخل الطبيعة. هنا لدينا سرد واضح بشكل رائع ومثير للإعجاب: الكشف عن هيئته الإلهية من عليين إلى الطبيعة الأرضية هو في الوقت نفسه انعكاس صورته في العناصر الدنيا، ونتيجة لحسنه الذي تجلى له من تحت، فقد انشَدَّ بالتالي نحو الأسفل. هذا الإستعمال للباعث النرجسي هو، على الأقل في هذا التفسير، هو ميزة أصلية لبوامندريس وتتكرر فقط في مؤشرات باهتة بأمكنة أخرى في أدب تلك الحقبة. على أية حال، فإن الباعث النرجسي لا يقدم سوى تحول نحو فكرة أسطورية ذات انتشار واسع بشكل كبير في الفكر الغنوصي، الذيلايمت معناه الأصلي بصلة للأسطورة اليونانية: فكرة السيرورة الكوزموغونية وغرق النفس، أو بشكل عام حركة العنصر الإلهي نحو الأسفل، قد نشأت من انعكاس النور العلوي في الظلام الأسفل. إذا حللنا رواية بوامندريس بإمعان، سنجدها تجمع ببراعة ثلاثة أفكار مختلفة: تلك التي تقولإن الظلام صار متيمناً بالنور وبالحصول على جزء منه: والثانية تقول إن النور صار مفتوناً بالظلام وغاص فيه طواعية، والثالثة تقول إن الأشعاع والإنعكاس أو صورة النور التي أطلقت بداخل الظلام بالأسفل؛ سرعان ماالحتجزت هناك. وقد وجدت هذه الأفكار الثلاث تمثيلاً مستقلاً في الفكر الغنوصي. تنسب الأولى مبادرة الاختلاط النهائي إلى القوى السفلى، ويتم التعبير عن هذه الرواية بشكل كامل في النظام المانوي، والذي سنتناوله بشكل منفصل. تمثلت الرواية الثانية في الاقتباس

---

(١) غيريّة otherness : كون الشيء خلاف غيره، او متميزاً عن غيره (في صفاته، مظهره...)(م)

(٢) انثروبوس Anthropos: في اليونانية تعني بشر او رجل. في الغنوصية الرجل الأول (آدم). (م)

الهرمسي من مركوبيوس(ص ١٥٨) ، وذلك لأنها لاتنطبق فقط على هبوط النفس الفردية ولكن أولاً وقبل كل شيء فإن الهبوط الكوزموغوني للنفس البدئية موضح في الرواية العربية عن الحرانيين والتي سبق وأن اقتبسنا منها.[١]

الرواية الثالثة أغربها جميعاً ، حيث تنطوي على فكرة ميثولوجية حولجوهرية صورة أو انعكاس أو طيف ؛ تمثل جزءاً حقيقياً من الكيان الأصلي الذي انفصلت عنه. علينا أن نقبل هذه الرمزية بوصفها مقنعة لأولئك الذين استخدموها لمرحلة حاسمة في الدراما السماوية. ووفقاً لهذا الدور ، نجدها مستخدمة في التأويل الشيتي[٢] وتأويل الفراتيين(المصدر نفسه ص ١٢ ومابعدها) ، وفي تأويل الغنوصيين الذين كتب أفلوطين ضدهم ، وفي نظام دونه باسيليدس ، لا يخصه ولكن يعود لبعض "البرابرة" ؛ من المحتمل أنهم كانوا من العلماءالفُرس[٣]. والفكرة العامة الشائعة بين هذه المذاهب هي كما يلي: بحكم طبيعته يضيء النور بداخل الظلام في الأسفل. إضاءة الظلام

---

(١) انظر ص ٦٣ أعلاه. نورد هنا بقية الفقرة: "الله، المعني دوماً بتحويل كل شيء إلى الأفضل، ضمها إلى «المادة»، التي رآها مغرمة بها للغاية، موزعاً في داخلها هيئات متعددة. من هنا نشأت الصنائع المركبة ـ السماء، العناصر [] الخ: كل هذه يجب ان يُفهم على أنها اوعية لـ«النفس»]. ولكن الله لم يرغب في ترك «النفس» في ذلها مع «المادة» فوهبها الفهم وقدرة الإدراك، وهذه الهبات الثمينة كانت تهدف إلى تذكيرها بأصلها السامي في العالم الروحي... لإعادة المعرفة إليها، وأن يبين لها بأنها غريبة في الأسفل هنا.... ومنذ أن تسلمت النفس هذه الوصايا من خلال الإدراك والفهم، حيث استردت المعرفة لذاتها، تاقت نحو العالم الروحي، مثل رجل تم نقله إلى بلاد غريبة فصار يتحسر على موطنه البعيد. اصبحت مقتنعة بأن من اجل عودتها إلى حالتها الأصلية ينبغي عليها فك نفسها من القيود الدنيوية، ومن الشهوات الحسية، ومن كل الأشياء المادية (Chowlson, Die Ssabier, II, p. 493). ومع إن الجزء الأخير من الفقرة يبدو انه يشير إلى النفس البشرية، وهو بالفعل كذلك، حيث أنه في الرجل النفس الساقطة توهب الذكاء والإدراك. اما الجزء السابق فانه يتحدث بشكل واضح عن الروح الكونية وان سقطوها هو سبب نشأة العالم.

(٢) Hoppoi. V. 19. فرقة من الغنوصيين تنسب نفسها إلى شيت او سيت (وهو شيتل للمندائيين) ثالث ابناء آدم يُعتقد انها نشأت قبل المسيحية.(م)

(3)Act. Arch. 67. 5.

الجزئية هذه أما مشابهة لعمل الإشعاع البسيط ؛ نشر النور بحد ذاته ، أو ، إذا كانت صادرة عن شخصية إلهية ما مثل صوفيا أو الرجل ، فهي في هيئة تمّ تسليطها على بيئة الظلام وتظهر هناك كصورة أو انعكاس للإلهي. وفي كلتا الحالتين ، رغم عدم حدوث هبوط أو سقوط حقيقي للإله الأصلي ، فإن بعضاً منه ينغمس أحياناً بالعالم السفلي ، ومثلما الظلام ينظر لهذا البعض على أنه غنيمة ثمينة ، أصبح الإله غير الساقط متورطاً في المصير الأبعد لهذا التدفق. استحوذ الطمع على الظلام بهذا اللمعان الذي ظهر فيه أوعلى سطح المياه البدائية ؛ محاولاً الاختلاط به بشكل كامل ودائم من أجل احتجازه وجذبه نحوالأسفل وابتلاعه وتفتيته إلى أجزاء لاتُحصى. من ذلك الحين صارت القوى العليا معنية باسترداد جزئيات النور المُغتَصَبَة تلك.

من ناحية أخرى ، فبمساعدة تلك العناصر صارت القوى السفلى قادرة على خلق هذا العالم. ومن خلال هذا الخلق يتم توزيع فريستهم الأصلية بهيئة "ومضات" ، أي النفوس المنفردة. ويرد في رواية أكثر تحريفاً ، بشكل طفيف ، أنه بمساعدة «صورة» الهيئة الإلهية المُسقطة ، استطاعت القوى السفلية أن تخلق العالم أو الرجل ، أي"تشبهاً" بالأصل الإلهي- ؛ ولكن بهذه الطريقة يصبح الشكل الإلهي مندمجاً في مادة الظلام وتولد «الصورة» كجزء أساسي عن الإله نفسه ، والنتيجة هي ذاتها في مسألة الابتلاع والتشظي الفجة. وعلى أية حال فإن هذه المجموعة بأسرها من الصور طورت التراجيديا الإلهية دونما إثم من العلوي أوتعدٍ من أسفل على عالم الإلوهية نفسه. وهكذا فإن إشعاع النور الخالص والمحتوم وانعكاسه في هيئة صور ، يخلق أقانيم جديدة خاصة بكينونته ؛ ماتزال في مبدأ أفلوطين الميتافيزيقي حول النظام الأول ، تؤثر على منهجه الأنطولوجي العام. ويكملُ موضحًا ؛ بالنسبة للعلاقة بين النفس العليا والدنيا خاصة في نفس السياق ، حيث يشير إلى تشبيه أفلاطون البلاغي لإله البحر ، بحيث أن تحول النفس نحو الأسفل لم يكن سوى لإنارة ذلك الذي يكمن تحتها ، ومن إنارته هناك نشأ شبيه ، انعكاس ، وهو النفس الدنيا التي تخضع للشهوات ؛ ولكن النفس الأصلية لم تهبط بالفعل. ومن المثير للاستغراب أن مذهباً مشابهاً اعتنقه نفس الغنوصيين الذين تعرضوا لهجوم أفلوطين القاسي:

"يقولون إن النفس، وحكمة معينة («صوفيا» - لم يكن افلوطين متأكداً ما إذا كانت تختلف عن أو هي بعينها "النفس") انحدرت نحو الأسفل... ومعها انحدرت النفوس الأخرى: فإنها، كما لو كانت "عناصر" لهذه الحكمة، تضع عليها اجساداً.... لكن تلك النفوس تعود مجدداً لتقول إنها من هبطت لأجلها؛ لكنها بمعنى آخر لم تهبط إلى الأسفل، لكنها حقيقة، بطريقة ما انارت الظلام، فنشأت عن ذلك "صورة" (eidolon) في «المادة». ثم ابتدعت إضافة لذلك "صورة عن الصورة" تتشكل في مكان ما هنا من خلال المادة او المادية.... اتاحت ان يتولد عنها ذلك الذي يدعونه بالديمورج وجعلته ينفصل عن امه، ومنه استمرت بصناعة العالم وصولاً إلى آخر "الصور" (Enn. 10 .9 .II).

إن الفرق الرئيس الحاسم بين الغنوصيين وأفلوطين حول هذه النقطة يكمن في أن الغنوصيين يتأسون على "السقوط" الذي قام به انعكاس . الصورة بوصفه سبب المأساة والعذابات الإلهية ، بينما يشدد أفلوطين على أنه تعبير ذاتي ضروري وإيجابي عن فعالية المصدر الأول. ولكن الهيكل الرأسي لهذا التدرج في الوضوح ، وهكذا فإن تداعي الجيل الميتافيزيقي بأسره لا يمكن أن يكون إلا إفساداً ، وهو أمر شائع بين الاثنين.

الآن ، من الممكن استخدام ظهور النور في الأعلى كانعكاس من الأسفل كذلك كتفسير للخطأ الإلهي. فلقد انبعثت مأساة بستس صوفيا(حكمة الإيمان Pistis Sophia) وضياعها ومحنتها وندمها في عالم الظلام من الحقيقة البدئية المتمثلة في أنها توهمت بأن النور الذي رأته في الأسفل هو "نور الأنوار" الذي كانت تتوق إليه وراحت تسعى وراءه في الأعماق. علاوة على ذلك لدينا ، لاسيما في الحدس المانوي ، توظيف متكرر للشبيه الإلهي كطُعم إما من قبل الأراكنة في غواية العنصر الإلهي واصطياده ، أو من قبل رُسل الإله من أجل انتزاع عنصر النور الأسير من براثن الأراكنة. وندرك الآن أن الدافع النرجسي في خطأ العشق للإنسان الأول (أنثروبوس) في البوامندريس هو بمثابة تغيير غامض ودمج للعديد من الموضوعات المدرجة. فهو لم

يذنب بالقدر الذي أذنبته النفس البدائية التي خضعت لرغبات وملذات الجسد ، لأنها جمال هيئته الإلهية الخاصة به ، وهي الشبيه الكامل عن الإله الأعلى ، وهي التي تجذبه نحو الأسفل. إنه مذنب بشكل أكبر من حكمة الإيمان التي تم خداعها ببساطة ، لأنه رغب في التصرف بشكل مستقل ، ولم يغفل الانعكاس في الأسفل بوصفه نور الآب الذي قام بهجره عمداً. ومع ذلك فهناك مبرر جزئي لخطئه هذا ، لجهله بطبيعة العناصر الدُنيا المكتسية بانعكاسه. وهكذا فإن إسقاط صورته على الأرض والمياه قد فقدت ميزة أن تكون الحدث الرئيس بذاتها ، وأصبحت بيدي الكاتب الهلنستي وسيلة تحفيز بدلاً من تشكيل انغماس الفيض الإلهي في العالم السفلي.

صعود النفس

نأتي الآن إلى صعود نفس الفرد العارف (الغنوصي) بعد الوفاة ، الحدث الرئيس المرتقب الذي يعرض على الغنوصي أو الروحاني الحقيقي ، ليدير منه حياته مقدماً . بعد أن أطلعنا على المذاهب السائدة آنذاك والمرتبطة بالأصل السماوي للنفس ، فإن وصف العروج في الـ«بوامندريس»لا يتطلب توضيحاً اضافياً: فهو عكس السابق ذكره. ولكن بعض أوجه التشابه والاختلاف من مدارس الحدس الغنوصي الأخرى يمكن أن تبرز الانتشار الواسع والأهمية الكبيرة لهذه الفكرة في كل مكان من مجال الدين الغنوصي برمته.الرحلة السماوية للنفس العائدة هي في الواقع واحدة من السمات المشتركة بين الأنظمة المتباينة على نطاق واسع ، وتعززت أهميتها للفكر الغنوصي بحقيقة أنها تمثل معتقداً ليس أساسياً في النظرية والحدس الغنوصيين ، ليس بوصفها معبرة عن مفهوم علاقة الرجل بالعالم فحسب ، وإنما لأهميتها العملية المباشرة للمؤمن الغنوصي ، لكون معنى «الغنوص» هو التحضير لهذا الحدث النهائي ، وجميع الوصايا الأخلاقية والطقسية والفنية مقصود منها ضمان اكماله بنجاح. تاريخياً هناك جانب بعيد الأثر في مذاهب العروج(صعود النفس) أكثر من معانيها الحرفية. في مرحلة لاحقة من التطور "الغنوصي"(بالرغم من أنها لم تعد تدرج تحت اسم الغنوصية) فإن الطوبولوجيا الخارجية المتعلقة بالعروج خلال الأفلاك ، مع تجريد

النفس المتعاقب من أغلفتها الدنيوية واستردادها طبيعتها الاكونية الأصلية ، يمكن أن "تستبطن" وتجد نظيرها في التقنية السايكولوجية للتحولات الداخلية والتي يمكن للذات من خلالها ، وهي ماتزال في الجسد ، أن تصل إلى «المطلق» باعتباره ، ولو مؤقتاً ، ظرفاً متأصلاً[1]: مقياس متصاعد لحالات ذهنية يحل محل محطات خط السفرة الأسطورية: ديناميات التحولات الذاتية الروحية المتزايدة ، الدفع الفضائي خلال الأفلاك السماوية. وعلى هذا يمكن للماورائي نفسه أن يتحول إلى حلول ، وتصبح العملية بأسرها روحية وتجسد ضمن قوة ومدار الموضوع. مع هذا التحويل من المنهج الأسطوري إلى جوهر الشخص ، مع ترجمة مراحلها الموضوعية إلى الأطوار الشخصية لتجربة ذاتية يمثل بلوغ النشوة ذروتها ، مرت بمرحلة الباطنية (الأفلاطونية الحديثة والرهبانية) ، وفي هذا المحيط الجديد تعيش حتى بعد اختفاء معتقداتها الأسطورية الأصلية.

في الـ«بوامندريس»يوصف العروج على شكل سلسلة متدرجة من الحذف الذي يترك الذات الحقيقية «عارية» ، مثال للرجل البدئي كما كان قبل سقوطه الكوني ، حرة في دخولها إلى العالم الإلهي وتتحد ثانية مع الله. لقد صادفنا من قبل نسخة بديلة للصعود (العروج) ، دون تعرية الروح ؛ حيث أن عبورها بحد ذاته هو الهدف من الرحلة. تفترض هذه النسخة بأن الذي يباشر العروج بالفعل هو الروح النقية ؛ التي تحررت من اعبائها الأرضية ، وكذلك أن حكام الأفلاك هي قوى عدائية تحاول اعاقة مسلكها حتى تحجزها في العالم. وهناك أدلة وافرة لكلتا النسختين في الكتابات الغنوصية. وأينما نسمع عن نزع الأردية ، والانزلاق من العقد ، وفك القيود أثناء مسار الرحلة نحو الأعلى ، تتوفر لدينا متشابهات مع عبور«بوامندريس». يسمى حاصل هذه العقد ، الخ ، يسمى"الروح"psyche: مثال ذلك النفس التي ارجأت بسبب الروح pneuma (كما في أيرينوس ١,٧,١ ؛ ٢١,٥). وعلى هذا النحو فإن العروج هو ليس

---

(١) immanent:جوهري، متأصل، ملازم، مثلما نقول 'الاعتقاد ان الله متأصل في الطبيعة'. ذاتي اي مقصور على الوعي او العقل.

طبولوجياً فحسب ، إنما عملية نوعية أيضاً ، نتيجة التخلصمن الطبيعة الدنيوية. من الجدير بالذكر أنه في طوائف معينة ، تم توقع العملية النهائية بواسطة التشريعات الطقسية والتي عن طريق الأسرار المقدسة تحدث التحول المؤقت أو الرمزي في هذه الحياة بالفعل ، وضمان تحقيقه النهائي في الحياة الأخرى. مثال ذلك ، كانت أسرار ميثرا تعد للمرشحين الجدد احتفالية المرور خلال سبعة أبواب مرتبة على هيئة درجات سلم تصاعدية تمثل الكواكب السبعة[1] ؛ وفي أسرار إيزيس نجد ارتداء ونزع متعاقبين للأردية السبعة(أو الأثني عشر) او لأقنعة الحيوان. ويطلق على النتيجة المتحققة من الطقوس المطولة والمؤلمة في بعض الأحيان ولادة جديدة (palingenesia): وكان من المفترض أن يبعث المرشح من جديد كإله. وقد تمت صياغة مصطلحات "البعث" و"الإنسلاخ"[2] و"التحول"[3] في سياق هذه الطقوس كجزء من لغة الطقوس الباطنية. كانت المعاني والتطبيقات التي أعطيت لهذه الاستعاراتواسعة بشكل يجعلها تناسب الكثير من النظم اللاهوتية المختلفة ، وتبدو حجتها الظاهرية "دينية" بشكل أكثر من كونها محددة بشكل دوغماتي. ومع إنها لا ترتبط ، من حيث النشأة أو الشرعية ، بالإطار الغنوصي المرجعي ، فإنها كانت مناسبة تماماً للأغراض الغنوصية. في سياق سرية التعبد ، أو في البدائل السرية والروحانية لأنها مستوحاة من النموذج العام ، فإن "الرحلة السماوية" قد تصبح تجربة مثالية فعلية يمكن بلوغها في حالة وجد وجيزة. يقدم مايعرف بطقس ميثرا يقدم وصفاً ظرفياً لمثل هذه التجربة ، يسبقها بإرشادات حول كيفية الاستعداد لإحداث حالة مثالية. (النظام اللاهوتي في هذه الحالة هو وجودي-كوني ، وليس ثنيوي ، الهدف هو الخلود بالاتحاد مع العنصر الكوني ، وليس التحرر من نير الكونية). وكان للفكرة الغنوصية الأكثر تحديداً لرحلة العروج المختزلة تدريجياً خلال الأفلاك آخرة باطنية

---

(١) (أو كما تسمى: Klimax heptapylos انظر: Oigen, Contra Celsam VI. 22)

(٢)Metamorphosis : تحويل، إحالة، انسلاخ، تحول، تغيير شكل، مسخ.

(٣)Transfiguration: (أ) تبدل (أو تحول) الصورة او الهيئة، تغيير لمظهر (ب) عيد تجلي المسيح.

وأدبية طويلة. بعد ألف سنة من بوامندريس قدم عمر الخيام اثنتين من رباعياته:

٣١

من مركز الأرض إلى البوابة السابعة

نهضت صاعدا حتى جلست على عرش «زُحل»

حللت اثناء طريقى كثيرا من العقد الغامضة

لكن مصير الإنسان ظل عقدة عظمى بغير حل

٣٢

كان هناك الباب الذي لم اجد له مفتاحا

كان هناك الحجاب الذي من خلاله ليس لى ان ارى

بعض الحديث القليل، هنيهة عنى وعنك

كان هناك، لم يبق شيء يقال عنى وعنك[١]

للرواية الأخرى للعروج، والأقل روحانية، جانب أكثر شؤماً، فيها تنظر النفس بقلق ووجل للقائها الآتي مع أراكنة هذا العالم المرعبين وهم عاقدون العزم على منعها من الهروب. للغنوص في هذه الحالة مهمتان: إضفاء خاصية سحرية على النفس تصبح بها منيعة وربما غير مرئية للأراكنة اليقظين(الوليمة الطقسية (القربان المقدس) التي تقام في هذه الحياة قد تؤمن هذه الغاية)، وأن يحصل الرجل من خلال المعرفة على أسماء وصيَغ فعالة يشق بها طريقه، وهذه "المعرفة" هي إحدى مضامين مصطلح "الغنوص". معرفة الأسماء السرية للأراكنة لا غنى عنها من أجل التغلب عليهم- الكاتب الوثني سيلسوس الذي يكتب عن هذه المعتقدات ساخراً من أولئك الذين "تعلموا عن ظهر قلب بشكل بائسأسماء الحجّاب(حراس البوابات)"[٢]. وبينما هذا الجزء من "الغنوص" هو عبارة عن سحر بيِّن، فإن الصيَغ التي يتم

---

(١) ترجمها عن الأنجليزية لفتزجيرالد الشاعر بدر توفيق Rendered into English Verse by Edward Fitzgerald.

(2) Origen contra Celsum VII. 60

مخاطبة الأراكنة بها تكشف عن جوانب مهمة من اللاهوت الغنوصي. نحن اقتبسنا واحدة منها(ص ١٣٥) ونضيف هنا أمثلة أخرى. ينقل أبيفانيوس عن أنجيل فيليب الغنوصي:

"كشف لي الرب ما تقوله النفس عند صعودها إلى السماء، وكيف ينبغي لها ان تجيب على كل واحدة من القوى العليا: لقد جئت لأعرف نفسي، وقد جمعت نفسي من كل مكان، ولم ازرع الأطفال للأركون ولكني اجتثثت جذوره وقمت بجمع الأعضاء المنثورة، واني اعرف ذاتك وانت من تكون: لأني انا من اولئك الذين من اعلى"[1].

يقول أوريجن في روايته القيمة عن الأوفايشيين أن اللائحة الكاملة لأجاباتهم تُقَدم "عند أبواب الأراكنة المزَنّجَرة منذ الأزل" والتي نترجم منها الأجابتين التاليتين. إلى يلداباوث ، "الأول والسابع":

"... انا، كوني كلمة النوس (العقل) غير المخلوطة، عمل متقن للأبن والآب، احمل رمزاً موسوماً بوسم الحياة- انا افتح بوابة العالم التي اغلقتها بايونك (دهرك)، وامُرّ بحولك حراً طليقاً مرة اخرى. لتكن نعمتك معي، اجل ابتاه، لتكن معي ".

إلى صباؤوث:

"أركون القوة الخامسة ، الحاكم صباؤوث ، المدافع عن شريعة خليقتك ، قضي عليه الآن بواسطة النعمة التي هي أقوى من قوتك المضاعفة خمس مرات ، هذا الرمز المنيع هو من إبداعك وبه استطعت المرور"[2].

فمن الواضح أن هذه الصيغ لها قوة كلمات السر. ثم ما هي مصلحة الأراكنة في معارضة خروج النفس من العالم؟ الجواب الغنوصي على ذلك يرويه أبيفانيوس:

"يقولون ان النفس هي غذاء الأراكنة والقوى وبدونها لايمكنهم العيش، لأنها من ندى العلياء وتعطيهم القوة. وعندما تصبح مشبعة بالمعرفة...

---

(1) Ephiph. Haer. 26. 13.
(2) Origen Contra Celsum VI. 31.

تصعد إلى السماء وتقدم دفاعها أمام كل قوة وبالتالي تصعد خلفهم نحو اب وام الجميعباعلى، ومنهما نزلت إلى هذا العالم[1].

البدايات الأولى

لا يقدم بوامندريس شيئاً يتعلق بكون الحكام أشراراً ، رغمإن الخضوع لحكمهم يسمى«القدر» ، فإنهيعتبر بوضوح سوء طالع للرجل وانتهاك لسيادته الأصلية. ويثير هذا التساؤل حول الطبيعة اللاهوتية للخلق ، وبالتالي نصل أخيراً إلى الجز الأول المحير الأول من الرؤيا ، والذي يتعامل مع المراحل الافتتاحية من الكوزموغونيا(نشأة الكون). يعرض جزء الوحي الكامل الذي سبق انجاب الرجل(٤- ١١) التقسيمات الفرعية التالية: الرؤيا المباشرة للمرحلة الأولى من الكوزموغونيا ، التي سبقت الخلق الفعلي (٤ ـ ٥) ؛ شرح مضمونه بواسطة بوامندريس(٦) ؛ استئناف واكتمال الرؤيا ، كاشفة عن العالم الواضح في الله الذي بعده تكون المعقول(٧) ؛ من الآن فصاعداً تتحول الرؤيا إلى استماع ، وهكذا فإن تاريخ الخلق الفعلي يتم تفسيره من قبل بوامندريس لفهم السامع المتنور تواً. تبحث الفقرة(٨) في أصل عناصر الطبيعة: تمثل علاقة هذا التوجيه بمرحلة الرؤيا الأولى(٤- ٥) الأحجية التي ينبغي علينا أساساً الآن التعامل معها. تتصل الفقرات(٩- ١١) بولادة الديمورج من الله الأول ، وتشكيل قوى الكواكب السبعة وأفلاكها ، وبدأ هذا النظام بالحركة ، نتيجة لدورانه ، شُرع بانتاج الحيوانات غير العاقلة من عناصر الطبيعة الدنيا. من الأحداث التي تلت ظهور الديمورج في المخطط اللاهوتي ، وحدها وثبة الكلمة من الطبيعة إلى الفلك الأكثر علواً بحاجة إلى تفسير. بالنسبة للبقية فإننا معنيون بمراحل ماقبل الديمورجية لا غير.

ابتداءاً ينبغي علينا أن نركز انتباهنا على المضامين المرئية للرؤيا الأولى ، الذي يجعل من المشاهد شاهد عيان على البدايات الأولى. أضحت مسألة النور الإلهي والظلام المرعب وله هيئة ثعبان ، بوصفهما عنصرين أولين ، أضحت معروفة لقارئ هذا الكتاب. على أية حال ينبغي ملاحظة نقطتين في العرض المقدم أمامنا. الأولى

---

(1) Epiph. Haer. 40. 2.

هي مجال الرؤية الذي نبدأ به متكون من النور وحده ، وأنه فقط "بعد حين" يظهر هناك في جزء منه ظلام يهبط إلى الأسفل: ويقودنا هذا إلى استنتاج أن الظلام ليس عنصراً أصلياً مزامناً للنور ، ولكنه قد نشأ منه بطريقة ما. النقطة الثانية هي التنويه الغامض عن صرخة حزن أو تفجع تصعد من الظلام المهتاج. سنتناول حالياً المسائل التي طرحتها هاتين النقطتين.

في البدء ينشأ أقنوم مستقل عن النوس(العقل) الأعلى ، الذي هو «الكلمة» ، من النور الإلهي و"يعتري" الطبيعة الرطبة: ينبغي أن يُفهم مما يحدث لاحقاً إن هذا "الاعتراء" هو في الواقع اتحاد حميم مع الطبيعة الرطبة ، تُحفظ فيه «الكلمة» إلى أن يخلى سبيله ثانية عن طريق عمل الديمورج. إن تأثير وجود «الكلمة» المؤقت في طبيعة الظلام أدى بالأخير إلى الانقسام إلى عناصر أخف وأثقل (بصورة غير تامة فيما يتعلق بالأرض والماء ، لكن يتم فصلهما في وقت لاحق في المرحلة الديمورجية): هذا الفعل التمييزي الذي تخضع له المادة الهيولية هو الوظيفة الكوزموغونية الرئيسية للوغوس(الكلمة) ، ولكن الإبقاء على هذا التمييز بانتظار اندماجه النهائي بواسطة أعمال الصانع(الديمورج) ، ولذا ينبغي على اللوغوس أن يبقى «ضمن» الطبيعة التي تم فصلها. من الواضح هنا أن اللوغوس في المفهوم اليوناني هو عنصر النظام ، ولكن في نفس الوقت كينونة إلهية وبذلك منهمك فعلياً في ماهو مؤثر.

في الفقرة(٧) بعد أن تحتم على الحالم بتأمل في النور بانتباه ، يدرك قواه التي لا حصر لها ، ويكتشف أنه من جانبه ليس حيزاً بلا حدود إنما هو منظم في الكوزموس (الكون) ، الذي أخبره بوامندريس أنه شكل النموذج الأولي[1] ؛ وفي الوقت نفسه يرى النار "المحتواة من قبل قوة عظيمة" ، وهذه القوة لايمكن أن تكون سوى اللوغوس الذي يبقى على العناصر المنفصلة في أماكنه بالداخل ، تشكلت النار بوصفها المحيط الخارجي

---

(١) النص: رأيت النور في فكري وقواه التي لاعد لها، والعالم اللامحدود عرّف نفسه، والنار، المسندة بقوة كبرى، بلغت توازنها. ذلك هو مافهمته من كلام بوامندريس. وكما لو كنت مصاباً بغيبوبة، قال لي أيضاً: لقد رأيت في فكرك الشكل الأولي السابق للبدء اللامحدود. ذلك ما قاله لي بوامندريس.

حينما وثبت من الطبيعة الرطبة إلى الأعلى. وبناء على هذا التفسير ، فإن بداية الرؤيا الثانية لا تقدم مرحلة جديدة من السيرورة الكونية فحسب وإنما خلاصة لنتيجة الرؤيا الأولى ، ولكن على مستوى أعلى من الفهم ، ولو كانت هذه فرضية صحيحة ، فستكون ذات أهمية مؤكدة في تفسير الفقرة التالية(٨) ، ولأية فرضية محيرة.

وكما في الفقرة(٧) تماماً فإن الحالم يتعلم شيئاً أكثر حول النور الذي رآه من قبل ، ففي هذه الفقرة يسأل ويتلقى التعليم حول شيء الذي شكل بالفعل الموضوع «المرئي» للرؤيا الأولى: أصل عناصر الطبيعة. وعن السؤال الذي يطرحه ، من أين جاءت عناصر الطبيعة؟ نتوقع له الجواب ، "من الطبيعة الرطبة بسبب فعل «الكلمة» المميز" ، وأذا توسعنا في السؤال أبعد من ذلك ، (سيكون الجواب) جاءت من الظلام البغيض عندما تغير هذا الأخير فيه ، إذن السؤال المتبقي سيكون ، من أين جاء ذلك ، إذا لم يكن هناك منذ البداية؟ و وفقاً للرؤيا الأولى ، فهو لم يكن موجوداً: وسيكون هذا بالتحديدالسؤال الأهم الذي ينبغي على الثنيوية الغنوصية غير الإيرانية في نهاية المطاف مجابهته ، والذي تشكل الإجابة عليه المضمون الرئيس لحدوسات النمط الفالنتيني المبتكر. إن المبدأ المشترك بينهما هو عطب أو عتمة داخل الألوهية مسؤولة بشكل ما عن التقسيم القائم للحقيقة. الآن ، في سياق حجتي الأولية ، رأيت بأن كل التفسيرات الأخرى تجعلنا في حالة أسوأ ، بأن(إرادة) **Boulé** الله ، التي ترد في هذا الفصل وتختفي بنفس السرعة ، ولا تذكر ثانية أبداً ، هي بديل عن الظلمة الشيطانية للرؤيا الأولى ، وعلى هذا النحو بقايا أولية معزولةلنمط الحدس السوري والذي وجد طريقه بشكل ما إلى هذه الرواية. إن السند الرئيس لمحاجتي في كلتا الحالتين هو اللوغوس. وكما الطبيعة الرطبة ، بعد أن "غشاها" اللوغوس ، تنفصل إلى العناصر ، بحيث إن إرادة الله الأنثى بعد أن "تلقت" اللوغوس في داخلها ، تنظم نفسها "وفقاً لعناصرها الخاصة بها". الميزة الإضافية في الحالة الأخيرة هي إن "الإرادة" (**Boulé**) تأمر نفسها ، "محاكاة" لنظام النموذج البدئي المحفوظ من قبلها من خلال اللوغوس ؛ أي أن الإرادة هي عاملاً مستقلاً أكثر من الطبيعة الرطبة للرؤيا الأولى. بجانب "العناصر" التي كانت موضوع السؤال ، تُذكر كذلك الذرية

«الروحيـة»[1] لـلإرادة ، والـتي مـن المفـترض أن تكـون ضـمن إسـهاماتها في الخلـق مستقبلاً. كلتـا السـمتين تمنحانهـا قرابـة ملحوظـة مع شخصـية صـوفيا في الغنوصـية السورية. وبعبـارة أخـرى ، ستكون لنـا في الإرادة نسـخة مـن تلـك الشخصـية الإلهيـة الإشكالية القابلة للإنحطاط ، التي التقينا بها للمرة الأولى في أنّويا سيمون ماغوس.

النقطة الأساسية في المقارنة المقترحة مابين الإرادة و"الطبيعة الرطبة" هي معنى التعبير: "تلقـت" اللوغـوس. لحسـن الحـظ فـإن هـذا التعبير نفسـه يتكـرر في إتحـاد «الطبيعة» مع«الرجل» حيث أنـه لا يحمـل فقـط معنـى جنسـياً واضـحاً تمامـاً ، ولكنـه مفصل ضمن وصف كيف تقوم «الطبيعة» في هذا الاتحاد باستعياب ذلك الذي برمته "تتلقاه"(١٤). إذا كـان ذلـك مـا حـدث أيضـاً لـ«لوغـوس» أي "تم تلقيـه" مـن قبـل الإرادة ، ومن ثم مثلـه مثـل الرجـل الأول(الأنثروبوس)[2] الـذي تـلاه ، بحاجـة للتحـرر من الانغمـاس. وبالفعـل نجـد أن التـأثير الأول لمنظومـة أفلاكالكون الأكـبر الناتجـة عـن الديمورج ، هو قفزة اللوغوس عالياً مـن الطبيعـة السـفلى نحـو قريبتـه الـروح في الفلـك الأعلى. وهنا تتوافق تماماً نتيجة عمـل الـديميورج مـع عقـائد أبرزهـا المانويـة ، وأيضـاً في أماكن أخـرى مـن الغنوصـية ، بـأن المنظومـة الكونيـة تم توليهـا«بهـدف» تخليـص مبـدأ إلهي سقط في قبضة العالم السفلي في مرحلة الماقبل- كونيـة. لا يسـعني إلا الشـعور بـأن كـل هـذا يضـع الأنثـى "إرادة الله" في موقـف متعـارض مـع "الطبيعـة الرطبـة": فاللوغـوس تم "تقبلـه" في "إرادة الله" في المعنـى الـذي أعطـي لنـا كجـواب في بحثنـا هذا ؛ وأنه قد وثب عالياً نحو قريبته الحقيقية من "الطبيعة الرطبة" مع بناء الكون ـــ البناء الذي صار لاحقاً في طبيعة "الخلاص" البدئي.

إن مؤلـف الـ«بوامنـدريس» لم يسـمح لمؤلفـه أنْ يقدمسـوى آثـار بسـيطة مـن هـذا المذهـب. إن إعتـاق اللوغـوس أثنـاء قيـام الـديمورج بعمليـة الخلـق هـو ، وفقـاً لتعـبير الـ«بوامندريس» نفسه ، قابل للتفسير تماماً كنتاج لحقيقة مع استقرار وتثبيـت المنظومـة الكونية فإن وجوده في «الطبيعة» الدنيا لم يعد مطلوباً للإبقاء على العناصر منفصلة ،

---

(1) psychical "progeny"
(2) Anthropos

حتى يمكن القول أنه تم اعفاؤه من مهمته وليس تم إطلاقه من قيوده. سوف تظل هناك حقيقة إتحاده مع "الإرادة" التي توازي اصطلاحياً اتحاد «الرجل» مع «الطبيعة» وبأنه حتى "الذرية" الناجمة عن هذا الاتحاد تُذكر: "النفوس" نتاج الإرادة- تشابه لافت للنظر مع ما ذكره الفالانتينيين عن صوفيا الخاصة بهم (أنظر ص ١٨٩). إذا تطلعنا إلى الوراء لاثنين من الكيانات التي ندعي بأنها نسخ بديلة ذات نفس المبدأ الميتافيزيقي ، إرادة الله والظلام الأول ، نلاحظ بالطبع الرفض بأن بعض سمات الظلام ، مثل الرعب والكراهية وشبهه بثعبان ، تتناسب فقط الظلام المناهض للإلوهية في النمط الإيراني ، وليس مع صوفيا الإلهية بغض النظر عن غموضه واغترابه عن مصدره. وأيضاً جدير ذكر أن هذا «الظلام» «بعد» «النور» ولابد أن يكون قد نشأ عنه(على العكس من النمط الإيراني) ، بالإضافة إلى أنه "يرثي": تشير كلتا السمتين أكثر باتجاه حدس صوفيا بدلاً من الثنيوية الأساسية(الأولية). بالتالي لدينا في إطار(متن) البوامندريس ، المزيد عن طريق إقحام منعزل وليس من خلال فكرة رئيسة مستقلة للمؤلف ، انعكاس خافت لذلك النمط من الحدس الذي سنتحول إلى ممثله الرئيس الآن.

الحدس الفالنتيني

(أ) المبدأ الحدسي للفالانتينين

يمثل فالنتينوس ومدرسته أوج ما أسميناه في هذا البحث النمط السوري- المصري للحدس الغنوصي. ويعد العنصر المميز للنمط بمثابة محاولة تصنيف مَنشأ الظلام وما يتصل به من الصدع الثنيوي للوجود «ضمن» الإلوهية ذاتها ، وبالتالي إلى تطور المأساة الإلهية ، وضرورة الخلاص الناشئة عن ذلك والقوى المحركة لهذا الخلاص ، تماماً كمسلسل من الأحداث الإلهية- الداخلية. المفهوم جذرياً ، أن هذا المبدأ ينطوي على مهمة لا تستمد فقط الحقائق الروحية كالهوى والجهالة والشر ، ولكن أيضاً طبيعة«المادة» في تعارضها مع الروح ، من المصدر الروحي الرئيس: أي أن يقدم وجودها الفعلي تفسيراً للتاريخ السماوي نفسه. ويعني هذا ، بالمفهوم «العقلي» ؛ ونظراً لطبيعة المنتج النهائي بشكل أخص ، تفسيراً حيال الخطأ والفشل الإلهي. وعلى هذه الشاكلة ، ستبدو المادة وكأنها وظيفة بدلاً عن عنصر قائم بذاته ، حالة أو "وجدان" الكائن المطلق ، والتعبير الخارجي المتماسك عن تلك الحالة: في الحقيقة ، ليست العوامل الخارجية الوطيدة سوى منتج جانبي من مخلفات الحركة الانحطاطية للـ«جوهر» ، ممثلة التركيز على الدرك الأسفل لارتدادها عن ذاتها.

في هذه الحالة تكمن الأهمية الدينية ، بصرف النظر عن الفائدة النظرية ، لهذه الانطلاقة الناجحة للمهمة الحدسية في هذه ، وفقاً لهكذا نظام ، "المعرفة" بمعية "جهلها" المسبب للحرمان ؛ تمّ رفعها إلى موقف «أنطولوجي» من الطراز الأول: كلاهما مبدأ لوجود كلي وموضوعي ، وليس مجرد تجربة خاصة و ذاتية ، ودورهما

مكوّن للواقع ككل. وبدلاً من أن يكون، في الفكر الغنوصي بشكل عام، «نتيجة» لانغماس الإله في العالم السفلي، فإن "الجهل" هنا بالأحرى هو السبب الأول لأن يكون مثل هذا العالم السفلي، على الإطلاق، عنصره الإنجابي بالإضافة إلى مضمونه المُلزم: مهما كانت وفرة المراحل المتوسطة والتي من خلالها تظهر المادة حتميًا مرتبطة بالمصدر الأعلى الواحد في ماهيتها وتظهر على أنها محجوبة ومغتربة عن تلك التي تبدو أنها مناقضة لها- «تماماً مثل الجهل»، المبدأ الذي تقوم عليه، «هي الصيغة المحجوبة لنقيضه، المعرفة». ولأن المعرفة هي شرط أصلي «للمطلق»، الحقيقة الأولية، والجهل ليس مجرد غياب محايد لا علاقة له بالمعرفة، لكنه اضطراب ما حلّ بجزء من المطلق، وناجم عن دوافعها الخاصة ويؤدي إلى شرط سلبي ما يزال ذا صلة بالشرط الأصلي الخاص بالمعرفة، وبذلك يمثل خسارة لها أو انحراف عنها. ولذلك فإنها حالة ما من الانحراف، ومن ثمّ قابلة للإلغاء، وكذلك الحال بالنسبة لتجليها الخارجي بوصفها منتجاً مادياً: المادية.

ولكن إذا كانت هذه هي وظيفة "الجهل" الأنطولوجية، فإن "المعرفة" ستتخذ منزلة أنطولوجية تتفوق كثيرًا على أية أهمية نفسية ومعنوية ممنوحة لها؛ وتتلقى هنا الدعوى الخلاصية المقدمة نيابة عنها في الدين المعرفي برمته تأسيساً ميتافيزيقي في عقيدة الوجود المتكامل مما يجعلها المركبة الوحيدة والمناسبة للخلاص، وهذا الخلاص يجد ذاته في كل نفس هو «حدث كوني». ولأنه ليس فقط الحالة الروحية للإنسان وإنما الكون ذاته يتشكل بناءً على نتائج الجهل وكترسيخ للجهل، بالتالي يساعد كل تنوير فردي عن طريق "المعرفة" مرة أخرى في إلغاء النظام الكلي المستدام بواسطة هذا المبدأ؛ وهكذا فإن مثل هذه العلم ينقل الذات الفردية أخيراً إلى العالم الإلهي، كما سيلعب دوره في إعادة لحمة الإلوهة المعتلة نفسها.

وبالتالي، إذا نجح هذا النمط من الحل للمشكلة النظرية الخاصة بالبدايات الأولى والأسباب التي أدت إلى الثنوية، فإنه يرسخ موقع «الغنوص» الحاسم في البرنامج الخلاصي: حسب الشرط التأهيلي للخلاص، ما زالت تتطلب مساهمة القربان المقدس وحلول النعمة الإلهية، كونها وسيلة من بين الوسائل، تصبح هي الصيغة

الناجعة للخلاص. هنا يؤتي مطمح أصلي للفكر الغنوصي برمته ثماره. ومثل هذه المعرفة تؤثر ليس فقط على العارف ولكن على المعروف أيضاً ؛ ومن خلال كل عمل غنوصي "خاص" يتم انتقال وتعديل الأساس الموضوعي للوجود ؛ بأن الموضوع والغاية هما في نفس الجوهر(بالرغم أنهما ليسا بميزان واحد) ـ هذه هي معتقدات المفهوم الباطني لـ"معرفة" ، والتي مع ذلك يمكن أن يكون لها أساس منطقي في الأسلوب الميتافيزيقي الملائم. ومع شعورهم بالزهو بأن نظامهم يمثل في الحقيقة الحل للمهمة الحدسية الذي فُهم إلى حد بعيد وقدم فعلاً أسس الاكتفاء الباطني النظرية لـ"غنوص وحده" ، فإنه يمكن للفالانتينيين القول ، رافضين كل الطقوس السرية والقرابين المقدسة:

"لا ينبغي لكائن من كان أن يمارس أسرار القوة التي لا توصف ولا تُرى من خلال أمور الخلق المرئية والفاسدة، ولا تلك التي تعود للكائنات الروحية التي لا يمكن تصورها من خلال الأمور المادية المحسوسة. «الخلاص الكامل» هو «معرفة» عظمة القوة التي لا توصف بحد ذاتها: بما أن "الجهل" نجم عن "العيب" وعن "الهوى"، فإن النظام كله الذي برز عن الجهل تلاشى بالمعرفة. وعليه فإن المعرفة هي خلاص الرجل الروحي؛ لكون المعرفة ليست مادية، أما الجسم فهو فان؛ وهي ليست جسمانية، بينما حتى النفس هي نتاج العيب وهي بمثابة المأوى للروح؛ ولهذا فإن الروحانية ينبغي أيضاً أن تكون (شكل) الخلاص. عندئذ، ومن خلال المعرفة يتم خلاص الرجل الباطني الروحي؛ لكي تغنينا معرفة الوجود الكوني؛ هذا هو الخلاص الحقيقي." (Iren. I. 21.4)

وهذه هي "المعادلة الروحية" الكبيرة للفكر الفالنتيني: إن حدث «المعرفة» الروحية للإنسان الفرد هو النظير المعكوس لحدث «الجهل» الإلهي الشامل القبل - كوني ، وبمفعوله الخلاصي من نفس النظام الأنطولوجي. كذلك فإن تحقق المعرفة في الشخص ، يُعد في الوقت نفسه إسهاماً في الأساس العام للوجود.

لقد توقعنا نتيجة الحدس الفالنتيني ، وينبغي الآن تقديم النظام نفسه كحجة تدعم هذه النتيجة. سبق وأن صادفتنا شخصيتين رمزيتين مختلفتين في الفكر الفكر

الغنوصي؛ تقدمان من خلال مصيرهما السقوط الإلهي، الذكر هو «الرجل البدئي» والأنثى هي «فكر الله». في الأنظمة النموذجية للغنوص السوري- المصري، «فكر الله» هي التي تجسد الجانب غير المعصوم من الله، غالباً ما تكون تحت اسم "صوفيا"، أي "الحكمة"، وهو اسم متناقض نظراً لتاريخ الحماقة التي جعلت منها بطلة الرواية. وهناك أقنوم إلهي بالفعل تمّ ذِكره ضمن الحدس اليهودي البعد- توراتي باسم "الحكمة" (حُخمة חכמה)؛ التي تم تصويرها بوصفها مساعد أو وكيل الله في خلق العالم، على غرار الأقنوم البديل "الكلمة". كيف يمكن لهذه الشخصية، أو على الأقل لأسمها، في الفكر الغنوصي أن تقترن بالإله القمر والإلهة الأم وإلهة الحب في أديان الشرق الأدنى، ولتشكل تلك الشخصية الغامضة لتشمل المقياس برمته من الأعلى إلى الأسفل، من الأكثر روحية إلى (الشهوات) الحسية تماماً(كما تُذكر في تعبير "صوفيا برونيكوس" أي "صوفيا العاهرة"[1])، ونحن لا نعلم حقاً، ونفتقر إلى دليل على أية مراحل وسيطة، لانستطيع إعادة صياغةالمشهد ولو نظرياً. وفي بداية عهد سايمون كانت هذه الشخصية قد تطورت بمغزاها الغنوصي. ولكن التفصيل النفسي لمصيرها ما زال أولياً، وسببية سقوطها أكثر في طبيعة الحظ العاثر الذي أصابها من قِبل ذريتها بدلاً عن الحافز الباطني. في نظم أخرى ذات صلة بالصيغة الفالنتينية، أصبحت رواية صوفيا موضوعاً أكثر إسهاباً وبشكل واسع، كما أن نصيبها النفسي في الرواية صار ذا أهمية متزايدة.

أقرب طائفة إلى النموذج الفالنتيني هم الباربليون[2] الذين تطرق إليهم إيرناوس[3] ومن ثم صاروا معروفين تماماً من خلال إنجيل يوحنا المنحول. ومثل الأوفايشيين، ارتأوا أنه من الضروري، نظراً لاتساع مدى الظروف التي يمثلها الجانب الأنثوي من الله، تفريق هذا الجانب إلى صوفيا العليا وصوفيا الدنيا، وهذه الأخيرة هي الهيئة الساقطة لصوفيا العليا وهي الحامل لمحنة الألوهية برمتها وكافة الإهانات المترتبة على

---

(1) Sophia Prunikos

(٢) الباربليون Barbeliotes ربما من الكلمة اليونانية Borboros، اي الوحل. (م)

(٣) إيرناوس: اسقف ليون. القرن ا لثاني. (م)

هذا السقوط. في كلا النظامين يتم التمييز بأسماء منفصلة: الجانب الأنثوي الأصلي من الله ؛ دعاه الباربليون "بَربيلو"(ربما تعني "العذراء") و"أنويا" ودعاها الأوفايشيون "الروح القدس"(هذه التسمية واحدة من أسماء النموذج الساقط وفق منظور الباربليين) ؛ وقد احتفظت كلتا الطائفتين باسم "صوفيا" دلالة على فيضها المشؤوم ، بالإضافة إلى تسميتها بـ"العاهرة" و"اليسار". تمّ استنباط تثنية صوفيا هذه بشكل كامل في النظام الفالنتيني. إن القرابة الجديرة بالذكر بين الباربليين والفالنتيين تكمن في تطويرهم لعقيدة البليروم واستخدامهم لمفهوم الفيض(الانبثاق) في أزواج(ذكر وأنثى) وفي تكاثرهم المطرد من الوحدة الإلهية ، ومنها يظهر أعضاؤها بأسمائهم المجردة بهيئات مختلفة.

وبنفس الوسائل الشكلية ، ولكن على مستوى أعلى من الانضباط النظري والتمايز الروحي ، قام فالنتينوس وأتباعه بالتعامل مع ذات الموضوع الحدسي. إن ملاحظاتنا التحليلية في بداية هذا الفصل قد بينت المهمة المزدوجة التي أخذها الحدس الفالنتيني على عاتقه: فمن ناحية لإظهار الدافع الذاتي لانحطاط الألوهية دون تدخل أو حتى مشاركة قوة خارجية ما ، ومن ناحية أخرى لتوضيح المادة لنفسها كحالة روحية للموضوع الكوني. ولا ندعي أن هذين الموضوعين فقط كانا محط اهتمام الفالنتيين النظري (أو أن الجانب الفكري بشكل عام بالنسبة لهم ، بدلاً من الجانب التخيلي ، قد شكل الأهمية «الدينية» لتعاليمهم) ؛ ولكن معالجة هذه المواضيع المحددة هي بالتأكيد الجزء الأصيل لفكرهم ، مشكلاً تلك المساهمة للعقيدة الغنوصية العامة والتي تبرر فهمنا لتلك المواضيع على أنها الممثل الأكثر اكتمالاً للنمط كله.

ولد فالنتينوس ، مؤسس هذه المدرسة ، في مصر وتلقى تعليمه في الإسكندرية ؛ وعمل معلماً في روما تقريباً مابين١٣٥ - ١٦٠ م. وهو الوحيد من الغنوصيين الذي له سلسلة كاملة من التلاميذ المعروفين بالاسم ، من أهمهم بطليموس وماركوس ، وكانا مشرفين على مدارس ومعلمين يقومون بتلقين روايتهم الخاصة عن العقيدة الفالنتينية. وفعلياً شجع المبدأ الحدسي للفالنتينيين على تطور مستقل للأفكار الأساسية ، بواسطة

شيعته. وحقيقةً لقد صرنا على معرفة بهذه العقيدة من خلال نصوص وتفاسير عليلة للجيل الثاني بدلاً عن التعاليم الأصلية لفالنتينوس نفسه التي لم يتم حفظ إلا النُزر اليسير منها في روايات الآباء[1]. كَم كان خصباً وطليقاً حدس هذه المدرسة ، وكم كان لتنوعها العقائدي ثروة هائلة ؛ من الممكن رؤيتها في حقيقة تطور البليروم (الملأ الأعلى) فقط في كتابات إيريناوس وهيبوليتوس وأبيفانيوس ، ومقتطفات ثيودوتس ، والتي لا تقل عن سبعة نصوص(بالإضافة لكتابات ماركوس) ، التي في جزء كبير تتشعب بوضوح كاشفة عن حرية كبرى للفكر الفردي. نسمع عن الخلافات النظرية حول بعض النقاط التي تنقسم حولها المدرسة إلى عدة فروع. ومِن جملة تصريحات إيريناوس حول الفالنتيين ما يلي: "في كل يوم ينبغي على كل واحد منهم أن يبتدع شيئاً جديداً ، ومن لا ينحو هذا المنحى لا يعتبر كاملاً"(١. ١٨. ٥) .

يمكننا أن نفهم ذلك جيداً من طبيعة المهمة التي يطرحها النمط الفالنتيني للنظرية الغنوصية. من المحتمل أن امتلاء الحدس لم يتم الوصول إليه إلا بفعل التلاميذ الرواد. فيما يتعلق بالفروع التي ذكرناها ، نسمع عن فرع أناضولي ، علمنا عنه بشكل أساسي من خلال مقتطفات من ثيودوتس ، إلى جانب الفرع الإيطالي[2] توثيقاً كاملاً والذي كان بطليموس ينتمي إليه ، وعلى ما يبدو كان الأبرز من بين بناة النظام. في إعادة التشكيل المختصرة التالية نحاكي رواية إيرناوس العامة برمتها (ملحق من هيبوليتوس) الخاصة بالفالنتيين ، ولهذا على الأرجح دلالته في بطليموس الرئيس ، ولن نقوم بمقارنة النصوص المختلفة إلا لماماً. وسنقوم بإدراج ، حيثما كان ذلك مناسباً ، اقتباسات من إنجيل الحقيقة الذي تمّ العثور عليه حديثاً ، والتي في بلاغتها أحياناً تضفي لوناً شعرياً جديداً على النص الديني. إن تفسيرًا كاملًا للمادة التي غالباً ما تكون غامضة ودائماً مشوبة برمزية عميقة لا يمكن الإقدام عليه هنا ،

---

(١) ربما يحتوي إنجيل الحقيقة، الذي تم العثور عليه في الأونة الأخيرة، الترجمة القبطية لكتابات فالانتاين الأصلية نفسها.

(٢) Italic branch of Indo-European family: الفرع الإيطالي للعائلة الهندو- اوروبية للغة، وتشمل اللاتينية والتوسكانية...إلخ.

لكونه يتطلب مجلدًا خاصًا به. يمكننا فقط أن نأمل في إسهام المؤشرات العامة الواردة في ملاحظاتنا التمهيدية وتعليقاتنا العرضية، ضمن سياق البحث في حد ذاته، لمساعدة القارئ على تقدير الجوانب ذات الصلة بهذا النظام المبتكر بكل غرابته الآسرة.

(ب) النظام

تطور البليروم (الملأ الأعلى)

يتم تقديم أسرار البدايات الأولى بهذه الكلمات المحكمة: "تسلم «الروح السرمدية» على أولئك الخالدين! لكم أوضح الأسرار المجهولة، التي تفوق الوصف، فائقة العلوية، والتي لا تدركها الملائكة أو القوى أو الكائنات الأقل شأناً، أو الخليط برمته، ولكن تم الإيحاء لأنّويا عن اللامتغير وحده"[1]، وهذه هي العقيدة السرية نفسها.

في الأعالي الخفية المجهولة كان هناك أيون كامل سابق الوجود. وكان اسمه «البداية الأولى» و«الآب الأول» والأبيس/الأعماق «الذي سبق الخليقة». ولاأحد باستطاعته إدراك كنهه. بين سرمديات لا حصر لها مكث في سكون عميق. برفقته كانت أنّويا(الفكر) والتي تسمى «النعمة» و«الصمت»[2]. بمجرد قيام هذا «الذي سبق الخليقة» بالتفكير في أن يظهر نفسه بداية كل الأشياء، أدخل فكرته مثل بذرة في رحم «الصمت» التي كانت برفقته، فحبلت وولدت العقل(النوس: ذكر)، وهو شبيه ونظير مُنجبه الذي وحده يفهم عظمة «الآب». ويسمى أيضاً «المُنجَب الأوحد» و«الآب» و«بداية كل الكائنات». بمعية العقل(النوس) ولدت «الحقيقة»(آليثيا Aletheia Αληθεια : أنثى) وهذه أولى المجموعات الرباعية: الأبيس والصمت، ثم العقل والحقيقة[3].

---

(1) Epiph. Haer. 31. 5. 1f.

(٢) لاحظ بأن جنس هذه الأسماء الثلاثة مؤنثة. فيما إذا كان الآب الأول او الأبيس في الأصل لوحده او كان على صلة بالصمت منذ البدء هناك اختلاف كبير بين الفالنتينيين، راجع:
Iren. I. 11. 5, Hippol. VI. 29. 3 .

(٣) تم طرح المرحلة الأولى هذه بشكل مغاير. الرواية اعلاه هي من سرد إيرناوس. ومن البدائل المتنوعة نجد في ابيفانيوس: "وكما كان في البدء فإن «الآب الذاتي» اكتنف «الكل» في=

وعندما أدرك المُنجَب الأوحد الدافع وراء إنجابه، قام مع رفيقته بانتاج الثنائي «الكلمة» (ذكر) و«الحياة» (أنثى)، وعلى التعاقب يأتي بعده والد كل الأشياء، والبدايات وهيئة أم البليروم بكامله. منهما صدر الرجل والكنيسة Ecclesia (مؤنثة)، وهذه هي المجموعة الثامنة الأصلية (أكَدواد) Ogdoad. رغبت هذه الأيونات، صدرت لأجل مجد الآب، بتمجيد الآب عن طريق عملية خلق خاصة بهم، وأصدرت مزيداً من الانبثاقات. ومن «الكلمة» و«الحياة» صدرت عشرة أيونات أضافية، ومن «الرجل» و«الكنيسة» اثني عشر، وعليه فمن «الثمانية» و«العشرة» و«الاثني عشر» تشكل البليروم من ثلاثين أيوناً تؤلف خمسة عشر زوجاً. سنتغاضى عن تفاصيل هذه العملية التوليدية للأوكَدواد (الثماني)، ونرصد فقط بأن أسماء الاثنين والعشرين أيوناً الاضافيين هي كلها اختلاس من الثمانية الأولى، أي تأويل مصطنع وليست أسماء أصلية من الميثولوجيا التقليدية. آخر أيون أنثوي في سلسلة الانبثاقات هي

=داخله، الذي سبت فيه من غير وعي... «الأنويا» في داخله، والتي تُدعى «النعمة»... لكنها حقاً تسمى «الصمت»...، ارادت ذات مرة أن تكسر الروابط الأبدية، وحركت في «العظمة» الشهوة لكي تضطجع معها. ولكي تتوحد معه أصدرت «آب الحقيقة» الذي يطلق عليه المكرس بحق «رجل» لأنه صورة عن «اللامُنجب (الأبدي) الذي سبق الوجود»، وبعد ذلك أصدرت «الصمت» «الحق» كاتحاد طبيعي ما بين «النور» و«الرجل» (ابيفانيوس، المصدر السابق). الفرق الرئيس عن النسخة السابقة هنا هو (كما في سايمون) ان مبادرة عملية الخلق تأتي من «الأنويا» وليس من «الآب». وفي رواية اخرى: "اتباع بطليموس يقولون بأن ''الأبيس' لديه رفيقتان، يطلقون عليهما لقب 'الأبهتين' وهنّ كل من «الفكرة» و«الإرادة». في البدء اراد (الأبيس) ان يصدر شيئاً ما، ثم 'شاء' ذلك. ونتيجة لهذا الاختلاط المتبادل لهاتين الأبهتين والقوتين حصل النشوز projection، كزوج، عن «المُنجَب الأوحد» و«الحقيقة»" (مطابقة مع ما ورد في إيرينيوس I. 12. 1 وهيبولايتس VI. 38. 5f). وهذه ابعد من كل الصور الأخرى راجع ايضاً التقديم المختصر في إنجيل الحقيقة GT 37 7-14: عندما «الأيونات» كانت ما تزال في اعماق «عقله»، تسبب «الكلمة» (اللوغوس)، الذي صدر اولاً، في ظهورهم، وانضموا إلى «العقل» (النوس) الذي اطلق «الكلمة» الفريدة في «نعمة الصمت» الذي كان يسمى «الفكر» لأنهم كانوا فيه قبل تجليهم". فيما يتعلق بمصطلح النشوز projection، هو المرادف الحرفي في اللغة اللاتينية للمفردة اليونانية probelé الذي هو المصطلح الثابت المستخدم في هذه النصوص لفعاليات الخلق التي تترجم بشكل أكثر شيوعاً بـ"الانبثاق".

صوفيا. "البليروم"(الملأ الأعلى) هو مصطلح معياري لتفسير الخصائص الإلهية المتشعبة كليةً، ورقمه المعياري ثلاثون، مكوناً المراتب التي تشكل معاً الدنيا الإلهية في الغالب، أما «الآب الأول» أو «الأبيس» فيتم وضعه في الصدارة، لكن لهذه القاعدة استثناء[١].

الأزمة في البليروم

البليروم ليس تجمعاً متجانساً. ولأن العقل هو المُنجَب الأوحد، فهو القادر على معرفة «الآب الأول» لأنه قد ولِدَ عنه مباشرة: أما لبقية الأيونات فيبقى خفياً ومبهماً، "القد كانت معجزة عظيمة أنهم كانوا في الآب دون أن يعرفوا به"[٢]. ولذلك «النوس» وحده كان يتمتع بتأمل الآب والابتهاج بمشاهدة عظمته المطلقة. الآن هو يرغب بإبلاغ عظمة الآب إلى الأيونات الأخرى أيضاً، ولكن «الصمت» قيدته وفقاً لإرادة الآب، الذي أراد أن يقودهم جميعاً ليتأملوا أباهم الأول ويشتهون السعي إليه. لذلك تاقت كافة الأيونات سِراً لرؤية مُنجِب نسلها وللبحث عن الجذر الذي بلا بداية. و"فعلاً كان «الكل»(عالم الأيونات=البليروم) يبحث«عنه» ، ذلك«الغامض» والذي «لا يتصوره العقل» الأسمى من كل فكر"[٣]. (هذه هي بداية أزمة البليروم، بما أن انسجامه يعتمد على نظامه الطبيعي، وعلى مراقبة حدودهم الضمنية بواسطة

---

(١) مثال ذلك، كتابات هيبوليتوس (VI. 29. 5ff.) تحتوي هذه النسخة، التي تغفل استثناءً «الصمت» و«أنويا» وتعد المبدأ الأول بدون نظير انثوي؛ "إن الآب موجود لوحده، لم يولد، من غير مكان وزمان، ومن غير ناصح، ومن غير اي ملك يمكن ان يُفكر فيه... منعزلاً مستنداً إلى ذاته. ولما كانت لديه القدرة التوليدية، فقد سُرَّ مرة ان يلد وينجب اجمل واكمل ما في ذاته، لأنه لم يكن يحب العزلة. لأنه كله حب، ولكن الحب ليس حباً إذا لم يكن هنالك هدفاً للحب. وهكذا قام «الآب» لوحده، كما هو شأنه دائماً، بتوليد وإنجاب 'العقل' و'الحقيقة'... لوهلم جرا!." عدد الفيوضات (الانبثاقات) الأول هنا هو ثمانية وعشرون (الآب لا يحسب معها) وتصل إلى ثلاثين فقط بعد الأزمة وذلك بانبثاق إضافة لثنائي «المسيح» و«الروح القدس».

(2) GT 22. 27 f.

(٣) نفسه 9-4 . 17

أفراده الذين ما زالوا رعايا روحانيين ، لا يُمكنهم التخلي عن التطلع لمعرفة أكثر مما تسمح به حدودهم ، وبالتالي إلغاء المسافة التي تفصل بينهم وبين «المطلق».) آخر وأصغر(وبالتالي أبعد) الأيونات صوفيا ؛ وَثَبَت بعيداً إلى الأمام وسقطت في وجد بعيداً عن حضن رفيقها. وقد نشأ الوجد وانتشر من محيط «العقل» و«الحقيقة» ولكنه الآن وقد أصاب صوفيا وانتشر فيها لتفقد صوابها ، وبشكل زائف من الحب ، وفي الواقع من الحماقة أو الوقاحة ، نظراً لأنه لا اتفاق مع «الآب» باعتباره «العقل المُنجَب الأوحد». "لم يأت النسيان إلى الوجود على مقربة من الآب ، بالرغم من أنه جاء للوجود بسببه"[1]. كانت غاية الوجد البحث عن «الآب» ، ورغم أن صوفيا جاهدت لفهم عظمته ، فلقد فشلت في تحقيقها ، لأن المهمة كانت مستحيلة ، وهكذا وجدت نفسها في عذاب عظيم ؛ نظراً لعمق «الأبيس»[2] الذي انغمست فيه أكثر فأكثر ، وستبتلعها في النهاية حلاوته وتذوب في الوجود الكلي ، إن هي لم تصادف القوة

---

(١) مثال ذلك: كتابات هيبوليتوس 3-1 .18

(٢) هذا هو الإحياء الأول و"الخلاص" (الأولي) في التاريخ الروحي للوجود الكلي، ويحدث بالكامل في داخل البليروم، ومع ذلك سنرى انه السبب في سلسلة الأحداث التي تمت خارجه. وفوق ذلك، فإن الأزمة نفسها توصف بشكل متفاوت في الروايات المختلفة. تتفق المدرسة الأناضولية في هذه المسألة مع الرواية المقدمة هنا، مثلما ورد في الرواية المركزة بشكل رائع المنقولة عن مقتطفات من كتابات ثيودوس (Exc. Theod = Excerpts from the Writings of Theodotus) التي تقول: "الأيون التي ارادت ان تعرف ماوراء المعرفة سقطت في الجهل وفي الاتكوّن Formlesssness. من حيث اتت بالمعرفة الباطلة إلى حيز الوجود، التي هي «ظل» «الاسم»" (31. 3f). في حين نقرا في (Hippol. VI. 30. 6) رواية مختلفة عن حماقة صوفيا ملخصها: اثناء اندفاعها نحو عمق «الآب» تدرك بأن كل الأيونات المُنجبة تولدت بواسطة الجماع، وان «الآب» وحده قد انبثق من ذاته (اي بدون رفيقة في هذه الرواية)؛ وبهذا هي ترغب في محاكاته وان تنبثق من ذاتها من دون قرين، لكي لا تفشل في ما حققه «الآب». ولكنها فشلت في إدراك ان مرد هذا هو قوة ذلك الذي «لم يولد»، ولم تنجح سوى في انتاج كينونة بدون هيئة ــــ كما تتفق على ذلك كل الروايات، وان الحقيقة المهمة لإحراز تقدم في السرد، سواء كان الدافع آثمًا لها بافتراض محاكاة «المطلق»، اي الثقة المطلقة الساذجة، كما هنا، او حبًا متعديًا، كما في الروايات الاكثر انتشاراً.

التي توحد «الكل» وتبعده عن العظمة التي تفوق الوصف. وتُسمى هذه القوة «حد» (حوروس)[1]: من قبله توقفت وتوحدت وعادت إلى رشدها، واقتنعت بأن «الآب» لا يُسبر غوره. وبالتالي تخلت عن نيتها السابقة والوجد الذي تولد عنها[2]. ومع ذلك فإن هذه (النية والوجد) الآن تعيش بذاتها "ككيانات عديمة الشكل".

عواقب الأزمة.. وظيفة «الحد»

كان لهوى وشفاء صوفيا تأثيراً امتدّ خارج البليروم. كانت الكينونة عديمة الشكل التي أنجبتها أثناء سعيها نحو المستحيل تجسيدًا لوجدها هي؛ وحين رأتها وتأملت مصيرها، انتابتها مشاعر متفاوتة: الحزن والخوف والحيرة والصدمة والتوبة. صارت هذه المشاعر مجسدة في عديمة الشكل، وسلسلتها الكاملة التي تطورت ضمن متغيرات متجددة دوماً من قبل المفكرين، ولعبت دوراً معرفيًا مهماً في النظام: "من هنا، من الجهل، الحزن والخوف والصدمة، جوهر مادي اتخذ بدايته الأولى"[3]. "لقد كان هذا الجهل بـ«الآب» هو ما أنتج الكمد والخوف. صار الكمد كثيفاً مثل الضباب، بحيث لم يعد أحد يبصر. لذلك صار الخطأ منيعاً (أي، اتخذ جوهراً). وأنشأ «مادته» في «الباطل»"[4]. يحدث التحول الفعلي إلى المادة فقط في المرحلة التي تقدمها صوفيا السفلى، وسنتطرق إلى ذلك لاحقاً. صوفيا الأولى كما فهمنا قد تطهرت وتعقلت من قبل «الحد» واتحدت مع رفيقها، وهكذا تمت استعادة وحدة البليروم. لكن «نيتها» التي حبلت بها(صوفيا) ذات مرة وصارت فعالة، لا يمكن أن ترتد إلى حالتها السابقة ببساطة:

---

(١) حوروس Horos [الحد او المحدد] شخصية تمت بشكل خاص للغنوصية الفالنتينية، والاسم هو صدى ربما للإله المصر حورس Horus. مهمة حوروس هي عزل الأيونات الساقطة من العالم العلوي للأيونات. وفي نفس الوقت يصبح نوعاً من قوة خالقة للعالم، التي لها القدرة بخلق عالم منظم بعيداً عن صوفيا وشهوتها.

(٢) للمزيد عن "عمق" «الآب» كونه حقاً سبب "الخطأ" قارن مع إنجيل الحقيقة ص ٢٢ . ٢٣ ومابعدها: "إنهم ضلوا (من اماكنهم) عندما تلقوا "الخطأ" بسبب عمق «ذلك» الذي يطوق كل المسافات.

(3) Iren. I. 2. 3

(4) GT 17. 9-16

سوية مع «الهوى» الذي نتج عن«النية» ، انفصل عنها ، وهي ما برحت في البليروم ، فتمّ طرده خارج البليروم من قبل«الحد». وكالباعث الفطري لأيون ما ، فإن هذا المُركب المستقل للحالات الذهنية هو الآن جوهر روحي مؤقنم ، ولكنه جوهر بدون هيئة أو شكل كونه "جهيضاً" ولد بدون حمل. ولهذا يطلقون على هذا أيضاً "عديم القوة" و"الثمرة الأنثى".

وهكذا فإن وظيفة «الحد» ذات شقين ، التثبيت والفصل: في أحدهما يسمى «الصليب» ، وفي الآخر «الحد». كلتا الوظيفتين استخدمتا في مكانين مختلفين: بين «الأبيس» وبقية البليروم ، من أجل تحديد الأيونات المُنجبة من«الآب» غير المُنجَب (الأبدي) ــ بهذه القدرة واجه صوفيا في سعيها الأعمى ؛ ومرة ثانية ، بين البليروم ككل والخارج ، أي ، العنصر المطرود من«الهوى» ، من أجل تأمين البليروم ضد عودة الاضطراب من الخارج[1]. وفي سياق الدراما ، تمّ التركيز فقط على دوره عند الحدود الخارجية: "هو يفصل الكوزموس عن البليروم"[2]. وظائفه الأكثر روحية ، مثل استعادة البليروم لانسجامه ، وبناء على ذلك نقلهاإلى المسيح ، كريستوس (Christos) ، تاركاً في الأساس للـ«الحد» دور الحافظ. ولهذه الشخصية الغريبة ، والتي تظهر على المسرح فقط مع خطأ صوفيا ، ولم تنشأ مع البليروم نفسه ، مغزى يوضح أنه من خلال انحراف صوفيا حدث تغيير حاسم في النظام الإلهي ، مما جعل هذه الوظيفة(وظيفة الحد) وظيفةً ضرورية: يحتفظ بوحدلته التي لم تعد محل شك وخلاف عليه ولكنها مخالفة لسلبية ما من المفترض وجودها خارجاً. هذه السلبية هي رواسب الاضطراب الذي ، من «خلال» انحراف صوفيا و«الانفصال» الذي انطوى عليه ، صارت مؤقنمة (مادية) كعالم ايجابي بحد ذاته[3]. فقط بهذا الثمن

---

(١) يبدو ان فالنتينوس نفسه افترض حدين لهاتين المهمتين، التئمتا في شخص واحد فيما بعد.

(2) Exc. Theod. 42. 1

(٣) "هذا بعد ذلك، لم يكن إذلالا له، ذلك اللامحدود، اللامتخيل، لأنهم كانوا كلا شيء. هذا الرعب وهذا النسيان وهذا الرمز الباطل، حيث ان هذا الحق المؤسس لا يتغير" (إنجيل الحقيقة، الفقرة الثانية).

يمكن للبليروم التخلص منه. وهكذا فإن «الحد» لم يكن ضمن مخطط البنية الأساسية للبليروم ، أي التعبير الحر والمناسب عن الذات الإلهية ، ولكن اقتضتها الأزمة كعنصر توحيد وانفصال وقائي. ولهذا فإن بروز هذه الشخصية يعتبر أمارةً لاستهلال الثنوية بينما هي تنشأ من الله ذاته.

استعادة البليروم

حين ظهر الجهل وعدمية الشكل ضمن الاضطراب العميق الذي ساد البليروم ، مكثا ضمن الأيونات ، الذين لم يعودوا يشعرون بالأمان ، خوفاً من أن تجري مثل تلك الحوادث عليهم. كذلك ، بقاء ثمرة "الجهل" و"عدمية الشكل" المستمر ، بالرغم من نفيهما ، هو توبيخ دائم لصوفيا ، التي ينتابها الأسى بشأن "الجهيض" وهي تقلق باقي الإيونات بتأوهاتها. ولهذا توحدوا في دعاء إلى«الآب» من أجل الحصول منه على زوج جديد من الأيونات ، كريستوس والروح القدس ، اللذان لهما هذه الوظيفة الذات شقين: استعادة الصفاء الحقيقي للبليروم ؛ والاهتمام بفضالة العدمية الشكل ومنحها شكلاً. وبالتالي فإن كريستوس(كونه العنصر الذكري الذي يمثل الزوج) هو الأيون الأول والوحيد الذي يمتلك دور كل من هذا الجانب وذلك الجانب من «الحد» ، بينما أيون يسوع ، الذي انبثق فيما بعد ، قد قُدر لهالقيام بالمهمة الخارجية برمتها.

وعلى هذا المنوال يفضي التطور خطوة خطوة إلى الخارج تحت الضرورة التي فرضها الفشل ، حدث مرة ، الذي يتمسك الآن بحقيقة الوجود ويطلب الإصلاح. أولاً لضمان عدم تعرض أي من الأيونات لمثل هذا المصير ، وأن يقوم كريستوس بتأسيس انسجاماً جديداً في البليروم وذلك بتنوير الأيونات حول عدم إمكانية معرفة الآب ، أي تعريفها بالغنوص("ما هي حاجة «الكل» إن لم تكن غنوص الآب؟[1] ") ، وحملها على القبول بمناصبها المخصصة ، حتى لا يتبنى وعي الوحدة الروحية خلافاتها ولا تدع لمطاحمها الفردية أن تظهر بعد الآن. وبهذا تحقق طمأنينة مثالية. وكثمرة لوحدتها الجليلة ، جميعها في آن واحد ، يقدم كل واحد منها أفضل ما لديه ، لخلق أيون

(1) GT 19. 15f .

إضافي ، هو يسوع ، الذي اجتمع فيه «الامتلاء» ، كما كان من قبل ، ووحدة الأيونات المُستعادة والممثلة. "ثمرة البليروم الكاملة" هذه التي تحتوي كل عناصره ، توجب عليه ، لاحقًا ، بوصفه مخلصاً ، أن يحمل في شخصه «الامتلاء» إلى داخل «العدم» حيث توجد مخلفات الاضطراب السابق ، وبينما يتم «تشكيله» من قبل المسيح ، مازال متطلعاً للخلاص[1].

الأحداث خارج البليروم

في البداية تولى كريستوس مخلفات عديم الشكل ، لأن ذلك جزء من مهمته الأصلية المتمثلة في استعادة السلام في البليروم ، مدركاً أن هذا السلام مع حال "السَقط" الحزن ويأس أمه الخاطئة لن يدوم طويلاً. إن التراجع ببساطة عما تم فعله غير مناسب: حتى في الخطأ فإن فكر أيون ما يشكل الواقع ويعيش على آثاره. في هذه الحالة فإن نية أو رغبة صوفيا ، التي تجسدت عند انفصالها عنها ، أصبحت كياناً جديداً مستقلاً: أي صوفيا السفلى أو "أخاموث". لقد فهمنا سابقاً إن هذه الرغبة ، إلى جانب الآلام ، كان لابد أن "يلقى بها في فضاءات الوهم والعدم" والتي هي الآن خارج النور والامتلاء ، باعتبارها سقطًا بلا شكل أو هيئة. نقل المسيح ، المتمدد خارج الصليب ، من قدرته أول هيئة لها ، فقط تشكيل المادة ، وليس "إفشاء" المعرفة بعد ، وانسحب بعدها ثانية إلى البليروم ضمن الحد ، تاركاً إياها مع الوعي الذي تم إيقاظه المتعلق بانفصالها عن البليروم والحنين الذي اشتعل فيها إليه. يمهد هذا الأمر لمهمة خلاصية ؛ يتطلب انجازها انعطافة طويلة من المعاناة وتدخلات إلهية متعاقبة. لم تكن النية أن يقوم المسيح بترك البليروم تماماً ولكن مهمته الأساسية تنبع من داخل البليروم ، ومن ناحية أخرى فإن الأقنوم الأنثوي الناقص يمكن جعله كاملاً فقط من خلال الاقتران الروحي الدائم ، وكل ما أستطاع المسيح فعله لها هو جعل تكوينها الأول فوق الصليب[2].

---

(١) رواية هيبوليتوس تقدم فقط عند هذه النقطة شخصية «الحد» (الصليب)، أورد "من اجل أن لايصيب شيء من النقص الأيونات في البليروم" (VI. 31.6).

(٢) فالنتينوس نفسه قدم صورة مختلفة تماماً عن علاقة كريستوس صوفيا (من الآن فصاعداً دائماً صوفيا هي صوفيا السفلى) والفرع الأناضولي الذي احتفظ بهذه الصورة من العقيدة.=

شقاء صوفيا السفلى

حين صارت واعية بعد تكوينها من قبل كريستوس انطلقت صوفيا بتهور بأثر النور المتلاشي، لكنها لم تستطع الوصول إليه، لأن الحد يحول دون اندفاعها إلى الأمام. ولم تقدر على النفاذ من خلاله، بسبب مزيجها الذي نشأ من الوجد الأصلي، فأجبرت على البقاء وحيدة في الظلام الخارجي لتقع فريسة أصناف الشقاء الموجودة. وبذلك فهي تكرر وفقاً لمقياسها حجم الانفعالات التي مرت بها أمها في البليروم، مع فارق واحد يتمثل في أن هذه الانفعالات تمر بحالات كينونة واضحة، وعليه يمكن لهذه الحالات أن تصبح مادة العالم. هذه المادة، بالتالي، سواء كانت روحية أو مادية، ليست سوى اغتراباً ذاتياً وهيئة غائرة عن هيئة الروح المتصلبة ناجمة عن أعمال ضمن ظروف فطرية ومن عملية داخلية نحو الواقع الخارجي. وتظهر أهمية هذه النقطة المركزية لحدوسات الفالنتانيين من عدد المُغايرات الذي تطور فيها مقياس الانفعالات وصنف نظائره بـ«المادة». ليست حقيقة ارتباط الانفعالات والعناصر مثبتة بالتفصيل ولكنها تتغير كثيراً من كاتب إلى كاتب، وربما تتغير حتى ضمن فكر الكاتب نفسه، وهذا يوضح مقدار الاهتمام الذي خصص لهذا الموضوع. إن الرواية التي نستخدمها في هذه المرحلة تقدم بشكل أساسي سلسلة من المشاعر: الحزن، لأنها لم تتمكن من الإمساك بالنور؛ الخوف، من أن تفارقها الحياة كما فارقها النور؛ الحيرة، المضافة إليهما؛ وكلها تتحد في الطبيعة الأساسية للجهل (الذي يحسب على أنه "وجدان"). كما نشأت حالة ذهنية أخرى: التحول باتجاه واهب الحياة. "ذلك، فيما بعد، أصبح بنية وجوهر المادة التي يتكون منها هذا العالم؛ من العودة إلى الوراء، كل روح العالم والديمورج أخذت أصلها؛ من الخوف والحزن، حازت البقية على بدايتها". وعديًا،

=وفقاً لذلك فإن "كريستوس لم ينشأ من الأيونات في البليروم، ولكنه انبعث بمعية ظل (طيف) وفقاً لفكرة الـ«افضل» من قبل 'الأم' (صوفيا) التي سقطت خارج البليروم. ولكنه، مع ذلك، كونه ذكرا، فصل الظل منه وصعد إلى البليروم. أما الأم التي تُركت بصحبة الظل افرغت من العنصر الروحي، انجبت ابناً آخر: الديمورج (خالق الكون المالي)، الذي يسمى ايضاً «حاكم الكل» الموجود في الأسفل" (إريناوس، الجزء الأول، ١١، ١). إن .Exc. Theod يؤكد على صلاحية هذه النسخة الخاصة بالفرع الأناضولي39 ;2 ;32 ;2 .23) .

وهو الثابت الوحيد في هذا الجانب من الحدس ، لدينا خمسة مشاعر ، أربعة سلبية أو معتمة تماماً("آلام" بالمعنى الأكثر محدودية) ، وواحدة إيجابية أو شبه منيرة. الإيجابية هنا تسمى "عودة إلى الوراء" ، وفي مكان آخر(في هيبوليتوس) "الدعاء" أو "الصلاة" ، وهي أيضاً أصل كل شيء روحاني في العالم ، وتقف بمرتبة ما بين المادة والروح. العواطف العمياء الأربعة هي بالطبع مصادر العناصر الأربعة التقليدية للمادة. أما كيف قُدم وضع "الجهل" الخاص كقاسم مشترك مابين *الثلاثة* الأخريات في هذه العلاقة ، فهذا ما سنطلع عليه لاحقاً. فيما يتعلق بهذه الثلاثة ، فإن "الحزن" و"الخوف" هما الأكثر ذكراً في السرد ، أما "الحيرة"(aporia) فيتم في بعض الأحيان استبدالها بـ"الذعر" و"الصدمة" (ekplexix) ، وأحيانًا يصبح الثالوث رباعياً بإضافة الـ"ضحكة" إليه ، وقرينها المادي هو المادة المضيئة في الكون (أي ، الشمس والنجوم التي تختلف عن النار ، كما تم تخيلها): "انتحبت وناحت لأنها تُركت وحيدة في الظلام والخواء ؛ الآن تذكرت أنها من النور الذي هجرها فصارت فرحة وضحكت ؛ مرة أخرى انتابها الخوف ، ومن ناحية أخرى صارت مرتبكة ومذهولة(ايريناوس ١. ٤،٢).

نشوء المادة

بعد ما مرت به الأم من هذه العذابات ، وفور ظهورها ، صارت تلهج بالدعاء لنور كريستوس المتلاشي ، أشفقت الأيونات عليها ، وبما أن كريستوس نفسه لن يترك البليروم ثانية أرسلت "الثمرة المألوفة" الخاصة بالبليروم ؛ يسوع ، ليكون قرين صوفيا البرانية(كونه الوحيد من بين الأيونات التي تكونت بدون قرين) ليشفيها من عذاباتها التي عانت منها كثيراً أثناء بحثها عن كريستوس. وقد رافقه الملائكة الذين صاحبته لحراسته. وعندما خطا خارج البليروم ، وجد صوفيا غارقة في مشاعرها الأربعة الأساسية: الخوف والحزن والحيرة والدعاء ، فقام بشفائها منها حين أفضى إليها "وحي" المعرفة("تكوينها"السابق من قبل كريستوس كان من المادة لا غير). فصل تلك العذابات عنها ، ولكنه لم يدعها(الآلام) وشأنها ، مثلما فعل مع تلك الخاصة

بصوفيا العلوية ؛ من ناحية أخرى لم يقدر ببساطة أن يبطل تلك الآلام ، لكونها أصبحت بالفعل "حالات معتادة وفعالة" وفي طريقها لتكون سرمدية ، وخاصة بصوفيا. ولهذا لم يكن بوسعه سوى فصلها عن صوفيا ، أي تجسيدها وترسيخها عناصر مستقلة. وهكذا ، بظهور المخلص يتم تحرير صوفيا من انفعالاتها السابقة ومن جهة أخرى يتم تأسيس الأشياء الخارجية. وبناء على ذلك فإن المخلص "بإمكانه" أن يحقق ، (يجعله ممكنًا) ، الخلق الديميورجي لاحقاً. فمن العاطفة الروحانية والإفصاح حوَّل الآلام إلى مادة ، والتي مازالت غير مادية ؛ ولكن بعد ذلك نقل لها القدرة والشعور الطبيعي للدخول في المكونات والأجساد ، حتى ينشأ نوعان من المادة: السيئة من الآلام ، سريعة التأثر بالنكوص. و«أخاموث» ، المتحررة من آلامها ، "تلقت" بحبور منظر الأنوار المحيطة بالمخلص ، أي الملائكة المرافقة له ، ومن هذه الفكرة ولدت الثمرة الروحانية على صورتها. هذا هو العنصر الروحاني في العالم الأسفل.[١]

أصول العناصر المنفصلة

كما لاحظنا سابقاً ، فإن ارتباط العناصر الفردي بالآلام تتباين تبايناً كبيراً في التراجم العديدة لهذا الجزء من المعتقد. إن الأمر الذي يجمع عليه الكثيرون هو أنه من النكوص (العودة) ومن الدعاء ولدت "نفس" (روح) العالم والديمورج وكل شيء روحاني(نفساني) ، ومن بقية الانفعالات صدرت العناصر المادية: أي من الدموع صار العنصر الرطب ، ومن الضحكة العناصر النورانية ، ومن الحزن والصدمة نشأت عناصر الكون (الكوزموس) الأكثر صلابة ؛ أو "من الصدمة(الرعب) والحيرة كظرف أكثر إبهاماً ، تكونت العناصر المادية للكون- أي الأرض وفقاً لتصلب الرعب ؛ ثم الماء وفقاً لحركة الخوف ؛ والهواء وفقاً لهرب الحزن ؛ أما النار فمتأصلة في كل منها كما هو الموت والفساد ، مثلما الجهل مخبوء في الانفعالات الثلاثة.[٢]

---

(١) (اقتباس من هيبولايتس و Exc. Theod.)

(٢) ايرناويس 4 ,5 .I . ارتباط النار مع "الجهل" و مكانتها الخاصة في النظام "المادي" للفالانتانيين، انظر الملحق (١) في نهاية هذا الفصل. علاقة أخرى ذات دلالة ذكرها إيرايناوس=

وخلاصة القول ، فإن ثلاثة عناصر نشأت من تجارب صوفيا: من ألمها ، المادة ؛ ومن نكوصها ، النفس ؛ ومن تلقيها نور المخلص بعد طهارتها ، النيوما(الروح). ولأن الجوهر الأخير هو من طبيعتها نفسها ، فلم تتمكن من تشكيله وفقاً لرغبتها. ولهذا اتجهت نحو تشكيل الجوهر النفسي الذي نشأ من نكوصها.

الديمورج وخلق العالم

من العنصر الروحاني تقوم صوفيا بتشكيل الأب وملك كل الأشياء الروحية والمادية ، لأنه خلق كل شيء تلاه ، موجهاً بدون علمه من قبل أمه. هو يسمى "أب" الأشياء اليمين ، أي الروحانية ، و"الصانع" (الديمورج) لأشياء اليسار ، أي المادية ، و"ملكها" جميعا ، أي الأشياء خارج البليروم. الخطأ أوجد المادة الخاصة به في الخواء (أو: العدم) دون معرفة الحقيقة. هي طبقت نفسها وفقاً لصياغة التشكيل ، في محاولة لأنتاج بديلاً للحقيقة في الجمال.... لهذا السبب ، لا تأخذوا الخطأ على محمل الجد. وحيث أنه لا جذور له ، ظل مغموراً في الضباب متطلعاً للآب بينما هو مشغول في تحضير الأعمال والنسيان والرعب لكي يغوي بواسطتها الذين في الوسط ويأسرهم.[١]

إنه يخلق سبع سماوات ، التي هي في الوقت نفسه ملائكة ، ويقيم هو فوقها.

=كالتالي: الجوهر المادي ينبع من الانفعالات الثلاثة الخشية والحزن والحيرة؛ الروحانية، من الخوف والنكوص (العودة) مجتمعين؛ عنصر النكوص (العودة) ضمن المجموعة الأخيرة يفسر الديميورج، الناجم عن الخوف، عن بقية المواد الروحانية الأخرى في الحيوان والبشر. وهنا يساهم الخوف في نشوء العنصر المادي والروحاني وهكذا يكون وسيطاً من بين الحدود العلوية والسفلية للميزان الماوراء روحي؛ ومع ذلك فإنه لايحل محل "الجهل" كعنصر ضمني للميزان برمته. اما هيبوليتوس فيذكر الارتباط التالي المختلف تماماً: من الخوف نشأ العنصر الروحاني، ومن الحزن نشأ المادي؛ ومن النكوص الحيرة الشيطاني؛ ومن النكوص مايسمى "القوة اليمين" للروحانية (كنقيض للـ"يسار"، التي نجمت عن الخوف)، اي الصعود والتوبة. اما الديمورج فينبعث من انفعال الخوف، وبالتالي ينتمي كلياً إلى "قوة يسار" النفس (VI. 32. 6F).

(١) (إنجيل الحقيقة GT 17. 15-35).

ولهذا كان يسمى أيضاً بال"سابع" ، والأم فوقه ، الـ"ثامن"(أغداود).[1] في هذا الموقع هو"مكان الوسط"[2] الذي يقع تحت صوفيا وفوق العالم المادي الذي صاغه. من جانب آخر فإن الأم ، الثامن ، هي في الوسط اي فوق الديمورج ولكن تحت البليروم ، الذي اجبرت ان تكون خارجه "حتى الإكمال".

يتم التعبير عن العلاقة الأنطولوجية مابين صوفيا والديمورج بأفضل مايمكن بالعبارة التالية "صوفيا تسمى 'نيوما(الروح) والديمورج يسمى 'النفس'"[3]. بالنسبة للبقية نصادف في ديمورج الفالنتانيين كل خصال إله العالم التي صارت مألوفة لدينا ولذلك سنتناولها هنا باختصار شديد: جهله أولاً الذي يصر عليه الفالنتينيين بشكل لافت للنظر والذي في المقام الأول يتعلق بالأشياء التي فوقه. وهذه ، بما في ذلك أمه ، تبقى مجهولة تماماً له ؛ ولكن يتعلق أيضاً بالأشياء التي يخلقها تحته هو "أحمق لايفكر ، ولايعلم ماذا يصنع وماذا يخلق"[4] ، الأمر الذي يتيح لأمه تمرير مآربها ، بينما يعتقد هو أنها من تدبيره[5]. وبناء على جهله تأسست لاحقاً السمة الرئيسة الثانية التي يشترك

---

(١) استخدم الفالنتينيون المصطلح أُغدواد Ogdoad لوصف الانبثاقات الثمانية - المرتبة في ازواج من العناصر الذكرية والأنثوية او الفعالة والسلبية والتي نفذت الخليقة بواسطتها. ابتداءاً كان العنصر الذكري بايثوس Bythos (الهاوية أو العمق الذي لاحدود له والغير مؤهل) الذي انبثق منه العنصر الأنثوي الصمت، او النعمة أو الفكر. اتحاد العقل والحقيقة انتج الكلمة (مذكر) والحياة (مؤنث) وكلها انتجت الرجل (مذكر) والكنيسة (مؤنث). وكل مجموعة العناصر الثمانية هذه كونت الـ"أُغدواد"، الذي بدوره انتج ايونات. وتحتل صوفيا (الحكمة) المرتبة الثلاثون بينهم ، ومن خطأها انها لم تدرك حدودها مما تسبب في سقوطها الذي صنع الكون، وفقاً لأسطورة الفالنتاينين. (م)

(٢) في (.Exc. Theod) يدعى فقط "مكان" (topos)، الذي وفقاً للتراث اليهودي بمثابة إطناب للرب.

(3) Hippol. VI. 34. 1

(٤) نفسه VI. 33

(٥) قارن مع وصف 'الفلطنة' (من افلاطون) في إيريناويس، الجزء ١، ٥، ٣ وفي Exc. Theod. 49, 1 :

" الديمورج، يعتقد بأنه هو من صنع هذه الأشياء، غير مدرك بأن اخاموث هي من استغلته. هو صنع السماء بدون ان يعرف 'السماء'؛ خلق الإنسان بدون ان يعرف ماهو 'الإنسان'؛ ابدع الأرض بدون ان=

بها مع المفهوم الغنوصي العام الخاص بالدميورج: الوهم والغرور جعلاه يعتقد بأنه الأوحد ومن ثم أعلن عن نفسه بأنه الذيلانظير له وبأنه الرب الأعلى. وعليه كان بحاجة إلى تصويب ، فتم تنويره لاحقاً من قبل صوفيا وبواسطة ارشاداتها توصل إلى المعرفة والاعتراف بوجود من هو أعلى منه شأناً ، ومع ذلك فهو يحتفظ لنفسه بسر الآب والأيونات الأعظم التي لقنته أياه صوفيا ولم يبح به لأي من انبيائه-ولم تتم الإشارة فيما إذا كان ذلك وفقاً لمشيئته أم بناء على رغبة صوفيا ، ولكنه على الأرجح بسبب كون التنوير والرسالة الروحانية لايمكن نقلها بواسطة وكيلاً نفسياً.ومن أجل نقل الغنوص المُخلص إلى العناصر الروحانية في عملية الخلق ، توجب على صوفيا اللجوء إلى وكيلها الخاص بها ، تجسد الأيونين يسوع وكريستوس من البليروم في شخص يسوع التاريخي. حلوله بطريقة منطوية على مفارقة الذي تم التحضير له من قبل الأنبياء ، أتباع الديمورج ، والذين يتسلمون الرسائل من فم الأم ، لكن من خلال الديمورج بدون أن يدري ، بوصفها جزءاً لا يتجزأ من إله العالم. هؤلاء الأنبياء لايتم التعامل معهم دائماً بشكل متسامح فقد تم وصفهم هم والشريعة في أحد النصوص بأنهم "الجهلة الأغبياء الذين يتكلمون مع الله الأحمق"[1].

من ناحية أخرى ، هناك موقف رصين وأكثر اعتدالاً نحو الشريعة الموسوية ترد في "رسالة إلى فلورا" لبطليموس ، الموجهة لتبديد شكوك سيدة مسيحية متعلمة. الكاتب يبذل جهوداً لكي يوضح منذ البداية بأن شريعة موسى ، على الرغم أنها لم تصدر عن الآب الكامل ، فهي ليست من عمل الشيطان أو العالم: كلاهما من صنع إله العدالة. أولئك الذين ينسبون الخلق والتشريع إلى إله شرير هم على ضلال مثلهم مثل الذين ينسبون الشريعة إلى الإله الأعلى: المذكورون آنفاً يضلون لأنهم يجهلون إله العدالة ، الأحدث عهداً ، لأنهم يجهلون أب الكل. من وسط موقع الإله صاحب الشريعة(المُشرّع) يتبع سلوك نحو الشريعة- بالرغم من عدم مطابقته بشكل كامل مع

=يعرف 'الأرض'، وفي كل مناسبة كان جاهلاً بالأفكار الخاصة بما خلق وبالأم وتصور بأنه فريد في كل شيء". وهذا، بالطبع، يحي بإدراك صورة أفلاطون عن الديمورج، الواعي بالأفكار.

(1) Hippol. VI. 35. 1

بنية اسفار موسى الخمسة ، فهذه تتضمن ثلاثة عناصر: أوامر من "الله" ومن موسى ، ومن الأقدمين. تلك التي من "الله" بدورها ذات ثلاثة ابعاد: التشريع النقي غير المخلوط الذي جاء المخلص لا لكي ينقضه أنما ليكمله ، لأنه كان مايزال ناقصاً (أي الوصايا العشر) ؛ التشريع الذي أبطلهالمخلص لأنه كان ملطخاً بالشر والظلم ، ولأنه كان غريباً عن طبيعته وطبيعة الآب(أي ، "العين بالعين") ؛ التشريع الرمزي المتعلق بالأشياء الروحانية والماورائية ، التي جاء المخلص لينقلها من معانيها الحرفية الملموسة إلى معانيها الروحية(قوانين الشعائر)."الله" الذي رسم هذه الشريعةإن لم يكن الـ"آب"ولا الشيطان ، فلابد أن يكون الديمورج ، خالق هذا الكون ، المختلف في طبيعته عن كليهما ، ومنزلته بينهما ، ولهذا سميَّ "بالعنصر المتوسط". فهو أقل مرتبة من الله الكامل غير المخلوق ، وأعلى مرتبة من غريمه ، ولكنه ليس بطيبة الأول وليس شريراً كالثاني ، ولكن تمت تسميته بشكل صحيح بالـ"عادل" والحكم على العدالة الخاصة به(وهي أدنى من عدالة الآب).

هذا هو الرأي الأكثر تساهلاً بشأن الخالق في كل الغنوص الصوفي(نسبة إلى صوفيا) داخل وخارج المدرسة الفالنتانية.يلداباوث الباربيلوتيين الشرير ، على سبيل المثال ، هو أكثر قرباً للإندماج مع شخصية الغريم.مع ذلك في التحليل الأخير فإن تلك ليست أكثر من اختلافات مزاج[1] تطور الموضوع الأساسي. وبعامة ، فإن الصفات التي صادفناها دائماً المتعلقة بالـ"لاهوت" الغنوصي الخاص بإله العالم هي نفسها الخاصة بالديمورج(خالق العالم) الفالنتيني أيضاً.

وبشكل عام مع خلق العالم يندمج الحدس الفالنتيني مع تيار الأفكار الغنوصية الشائعة ، مع ميزات ثانوية خاصة بالمدرسة. وتجدر الإشارة هنا إلى ميزتين منهما تتعلقان بالديمورج. كما إن الديمورج هو مخلوق من قبل الأم من مادة نفسية ، فكذلك إبليس ، والذي يسمى أيضاً بـ"خالق الكوزموس" هو مخلوق من قبل الديمورج من "مادة الشر الروحية" ، التي بدورها نشأت من "الحزن" (في مكان آخر:

---

(١) او سياسة: رسالة فلورا هي قطعاً نص شائع (او بسيط: يمكن إفهامه للجمهور).

من "الحيرة"): وهنا لدينا تعاليم عجيبة تقول بأن إبليس (مع الشياطين)بوصفه "روح" الشر، يعلم عن الأشياء في الأعلى بينما الديمورج بوصفه روحانياً فقط لا يعلم. إذا فشل القارئ أن يفهم كيف يتسنى لـ"روح" الشر التي تنعم بامتيازات روح المعرفة الأصلية، أن تكون متوافقة مع وضع الروح الأنطولوجي في النظام، ومع غنوص أعلى بدون بدون تكريس العارف بالمفهوم الخلاصي للغنوص على هذا النحو، فهو ليس بموقف اسوأ من المؤلف.

ميزة أصلية أخرى في رواية الخلق الفالنتينية توجيهية(تنويرية) لها علاقة بمسألة كانت محل جدل كبير وهي "أفلاطونية" الغنوصيين. تم خلق العالم وفقاً لصورة عالم البليروم غير المرئي من قبل الديمورج الذي نفذ من دون قصد نية أمه. جهله، على أية حال، لم يكن كاملاً، كما هو مبين في الاقتباس التالي، والذي من جانبه ينطوي على فكرة مشوشة وغير وافية عن العالم الأعلى:

عندما أراد الديمورج من ناحية أخرى تقليد الجوهر الأزلي الذي لا حد له المطلق السرمدي للأجدواد العليا (الأيونات الثمانية الأصلية في البليروم)، لكنه لم يتمكن من أن يعبر عن أبليتهم الثابتة، لكونه ثمرة ذات عيب، فقد جسد خلودهم في الأزمان والعصور وفي اعداد لا تحصى من السنين، متوهماً بأنه يستطيع أن يمثل وجودهم اللامتناهي بكمية الأزمان. وهكذا جافته الحقيقة وتبع هو الكذب. ولهذا فإن عمله سيذوي حين تكتمل الأزمان[1].

هذا بالطبع صورة ممسوخة للمقطع الذي ورد في تيماوس(37 C ff.) حيث يصف افلاطون خلق الزمن مثل "الصورة المتحركة للأبدية". ستبدو الهوة الشاسعة التي تفصل روح هذا التقليد عن أصلها واضحة لكل من يأخذ على عاتقه المقارنة بين المقطعين.

---

(1) Iren. I. 17. 2

الحدس المتعلق بالبدايات ، الذي يوفر الأنطولوجيا التي تستند عليها تعاليم الفرق الفالنتينية الأخرى ، هو جانب أساسي من الفالنتينية. النظرية الفالنتينية الخاصة بالرجل والأخلاق ستظهر لاحقاً في سياق مختلف. فيما يتعلق بعقيدة الخلاص ، فقد قمنا بتقديم الفكرة الأساسية في مقدمة هذا الفصل وأشرنا إلى علاقتها بجوهر الحدس نفسه. وبعد أن صار مفهوماً بالملموس كيف أن الفالنتينيين أسسوا الاكتفاء الميتافيزيقي للغنوص فيما يتعلق بالخلاص في طبيعة الوجود الشامل ، مستنتجين من فعلهم وجود وحالة العالم السفلي ، ومعه وجود والحالة المركبة لـ"رجل" من جهل أيون ما ؛ مقلصين النظام المادي برمته إلى فئات روحية. إن الحدس الفالنتيني نفسه ، فهم بروحيته ، على أنه يعيد باختصار رحلة السقوط ، وأوديسة الجهل ، في شكل معرفة ، وبالتالي يرفع الوجود الذي هو ضحية الواحد ووكيل الآخر من الأعماق التي يقوم بوصف نشأتها. كيف تم وصف "الخلاص الكامل" على أنه "معرفة العظمة التي تفوق الوصف" واضح في المقاطع المقتبسة عن إيرناوس سابقاً. يمكننا الآن إكمال ذلك بعدة أسطر من إنجيل الحقيقة الذي ترجمته المبهمة للفكرة ، الموجهة إلى المهتدين الجدد ، لايمكن فهمها بكامل آثارها الحدسية إلا بصعوبة بالغة." "حيث ظهر النسيان(العالم الأسفل) إلى حيز الوجود بسبب جهلهم(الأيونات) بالآب ، ومتى يبلغون معرفة الآب ، في تلك اللحظة يختفي النسيان. لكي ، بعدئذ ، هو إنجيله الذي يسعون إليه والذي أوحى به(يسوع) إلى الكاملين"[1]. لم يتبق لدينا سوى قول شيء ما حول لماذا كان هناك رجال لكي يتم خلاصهم.

نعود إلى مقولة المواد الثلاث: المادة ، والنفس ، والروح ، التي ظهرت للوجود ، والتي منها تمكنت صوفيا من "تشكيل" المادتين الأوليين ما عدا الروح (نيوما) ، لأنها كانت من نفس جوهرها. لذا كان على هذه الثمرة خاصتها ان تمر خلال العالم لكي "تطلع" على طريقها. الديمورج هو أداة بليدة في هذه العملية. وكجزء من إكمال

---

(1) GT 18. 7-14

عملية خلقه الخاص به يقوم بخلق الرجل الأرضي وينفخ فيه الرجل الروحي. العنصر الروحي ، الذي جلبته الأم من مشهد الملائكة ، لم يدرك كنهه لأنه كان من صلب جوهر الأم ، ولذلك أمكن ايداعه خلسة في صنيعته. وهكذا خلال عمله الناجم عن الجهل تم زرع البذرة الروحية في نفس الإنسان وجسده ، ليتم حملها كما لو كانت في رحم حتى تنمو بما فيه الكفاية لتتسلم اللوغوس(الكلمة). تقيم الروح في العالم من أجل أن تتشكل مسبقاً لـ"المعرفة" النهائية من خلال الغنوص. هذه كانت الغاية السرية التي وضعتها الأم في حسبانها خلال الخلق الديمورجي. يقدم الغنوص نفسه أخيراً للبشر الذين أعدوا بشكل كاف من خلال اتحاد يسوع بكريستوس وحلولهما على يسوع البشري اثناء تعميده في نهر الأردن وتركه قبل آلامه ، وهكذا تم خداع الموت. معاناة يسوع الفاني(البشري) لم تكن لها أهمية سوى الخدعة[1]. إن "الألم" الحقيقي سابق للكوزموس(الكون) وهو ألم صوفيا العليا وصوفيا السفلى ، وهو ماجعل عملية الخلاص ضرورة ، وليس من جلب الخلاص. ولم تكن هناك "الخطيئة الأصلية" للرجل ، أي ذنب النفس البشرية: بدلاً من ذلك كانت هناك خطيئة أحد

---

(١) ينبغي ان تكون هذه العبارة مؤهلة فيما يتعلق بإنجيل الحقيقة. هنا من المحتمل ان يكون المتحدث هو فالنتينوس نفسه حين نراه يقول بنبرة مسيحية في المقطع الذي يدور حول عذابات يسوع: "ولهذا السبب تقبل يسوع الرؤوم المؤمن بصبر تحمل العذاب إلى ذلك الوقت الذي يحين فيه حيازته للكتاب، لأنه كان يدرك بأن موته يعني الحياة للكثير... تم تسميره إلى الخشبة (الصليب)، هو علق رغبة الآب على الصليب. يالك من تعاليم سماوية عظيمة. هو اذل نفسه بالموت بالرغم من تلفعه بالحياة الخالدة" (إنجيل الحقيقة ٢٠- ١٠- ٣٠). إن العاطفة المكتنزة في تلك الأسطر لايمكن عكسها بالعبارة الشبيهية التالية: "هو جاء في صورة (شبيه) الجسد، ولكن لاشيء يعيق طريقه لأنه غير قابل للفساد ولا يكبح له جماح" (31-4). حول المعنى اللاهوتي لعذابات المسيح فإننا لا نعلم سوى انها كانت نتيجة لغضب "الخطأ"، كما ان لدينا الشعور بان ذلك لا يستنفد كلية الأهمية الدينية التي لا لبس فيها في المقطع المقتبس، مهما كانت طبيعة تلك الأهمية (وبالتأكيد ليس تلك التي اشار إليها بولين). ولكن مع هذا الدليل الجديد تبقى حقيقة معاناة صوفيا في اللاهوت الشامل للفالنتينيين، وليس عذابات المسيح، هي الحقيقة المركزية، مذهبياً وعاطفياً.

الأيونات التي سبقت الزمن ، ثورة إلهية ، كفارتها في مسارها تطلبت خلق العالم وبالتالي الرجل. وهكذا العالم ، المجزول لصاحبه المباشر ، هو من أجل الخلاص ، ليس خلاصاً من أجل ما حدث ضمن الخلق وللخلق. والهدف الحقيقي هو الإلوهية ذاتها ، وموضوعها هو الوحدة الإلهية.

تقبع الأرواح التي تحولت بفعل المعرفة في المنطقة الوسطى من الأجداود ، حيث أمهم صوفيا المتلفعة بهم تنتظر اكتمال العالم. خلاصها النهائي يحدث عندما تتشكل كافة العناصر الروحانية في العالم وتكتمل بواسطة المعرفة. ومن ثم تتجرد الأرواح من نفوسها وتدخل البليروم مع أمها الذي يصبح مخدع الزوجية حيث يتم فيه زفاف صوفيا على يسوع والأرواح على عرسانها والملائكة تحيط بيسوع. وبهذا يتم استعادة الإمتلاء بوحدته وإصلاح الخرق الأصلي بشكل نهائي ، واسترداد ما ضاع من قبل الزمن ؛ المادة والنفس ، تعبير السقوط ، مع نظامهم المرتب ، يتوقف العالم عن الوجود. وفي الختام ندع إنجيل الحقيقة يقول:

"الأب... كشف عن نفسه الخفية(التي هي ابنه) حتى، من خلال رحمة الأب، تمكن الأيونات من معرفته منهياً بحثهم المضني عن الأب ويسكنون إليه، عارفين بأن السكينة تتألف من: بعد ان امتلأت بالنقصان، قام(الأب) بالتخلص من الهيئة. هيئته هي الكوزموس(الكون) الذي خضع إليه(الأبن؟)، فحيث المكان الذي فيه الحسد والشقاق هناك النقصان، وحيث المكان الذي فيه الوحدة، هناك الكمال. حيث أن النقصان جاء للوجود بسبب جهلهم بالأب، فإن النقصان يختفي في تلك اللحظة التي يعرفون فيها الأب. لأن جهل الشخص يختفي حين يحصل على المعرفة؛ كما يتلاشى الظلام حين يظهر النور، فإن النقصان يتلاشى في حقيقة الكمال. وعليه، منذ تلك اللحظة، فإن الهيئة لن تعود ظاهرة لأنها ستختفي باندماجها في الوحدة - الآن صارت اعمالهم الواحد يساوي الأخر - في تلك اللحظة حين جعلت الوحدة الفضاءات كاملة.(إنجيل الحقيقة ٢٤: ١١- ٢٥: ١٠)

موقع النار بين العناصر

لقد رأينا أن عناصر المادة كانت مستمدة من الآلام المتعاقبة التي مرت بها صوفيا في معاناتها. تم توحيد عدد من هذه المشاعر إلى ثلاثة أو أربعة ، اعتماداً على ما إذا كان "الجهل" يحسب معها. الحالة الجوهرية لصوفيا الخاطئة ، التي سبقت تميزها في تعددية الوجدانيات ، هي الجهل. من ناحية أخرى ، في تعداد السلسلة الكاملة للوجدانيات ، فإن الجهل يتصدر القائمة أحياناً ، متحداً بـ"و" بسيطة مع البقية ، يبدون وكأنهم واحد ، مع أنه الأول ، في عددهم التكافؤي. ومع ذلك فإن الجهل لم يكن مجرد واحد منهم مطلقاً ، ولكنه ، كما سبقهم في تكونهم ، فقد ذكر كذلك صراحة بأنه يصر كونه جنسهم ومبدأهم المشترك بدلاً من كونه حالة منفصلة. في الواقع هناك ثلاثة وجدانيات أو عذابات وبمعنى أصح -الحزن والخوف والحيرة (أو الصدمة)- وقد قيل عنهم "هم جميعاً يرزحون في الجهل" ، أو بأن "الجهل متأصل في ثلاثتهم". هذا يفسر كيف أن شفاء صوفيا من وجدانياتها يمكن أن يتم من خلال نقل المعرفة ، "تشكيلها في المعرفة" ، كون ذلك يصلح حالتهم الكامنة. الآن ، بما أن عناصر المادة يتوجب عليها أن ترتبط واحداً فواحداً إلى الوجدانيات على اعتبار أنها العناصر التي نشأت منها ، والعدد التقليدي للعناصر هو أربعة ، فقد دعت الحاجة أن يكون الجهل كعنصر خاص ليسد نقص ذلك العدد ، على شرط أن لايفقد بهذا الارتباط وضعه الفريد كعنصر عام لهم جميعاً. لقد حول الفالنتينيون هذه المعظلة الظاهرة إلى مناسبة بارزة ليؤكدوا على دور الجهل الأساسي في نظامهم الأنطولوجي: الجهل في المملكة العقلية يوازي النار في المملكة المادية ، مثل نموذجه البدئي فهو ليس بذلك العنصر ضمن العناصر ، كقوة فاعلة فيهم جميعاً. بالتالي فقد اقتبسنا سابقًا علاقة الأرض بالصدمة ، والماء بالخوف ، والهواء بالحزن ، منتهياً بـ"النار ، على أية حال ، متأصلة فيها جميعاً بشكل الموت والفساد ، مثلما يتوارى الجهل في العذابات الثلاث". تحدث الفالنتينيون باسهاب عن موقع النار المرموق ضمن العناصر فقط من أجل ذلك الارتباط الروحي وليس لأنهم اهتموا بالنظرية المادية لذاتها. مثل هذا

الاسهاب حول الجانب المادي نجده في «مقتطفات من ثيودوتس ٤٨-٤»: هناك في العناصر الثلاثة تلهو وتنبثق إلى الخارج وتكمن وتتوارى النار؛ التي منها تأججت ومعها تموت، فليس لها شخصية مستقلة كبقية العناصر الأخرى التي تشكلت منها الأشياء المركبة". بالطبع يذكرنا هذا بموقع النار في هيراقليطس، الذي تبناه الرواقيون وطوروه في الكوزمولوجيا الخاصة بهم. في النسخة الرواقية ،كان المذهب معروفاً على نطاق واسع في الوقت الذي كان ينبغي أن يحسب فيه الدور الأساسي للنار، في النظام الفالنتيني الخاص بالطبيعة، ضمن الاستعارات المتعمدة التي تنضم إلى القبول بمخطط كوزمولوجي؛ يتم تقييمه الجذري من خلال الروح المضادة للكون. وفيما يلي كيف نظر الرواقيون إلى الموقع الكوني للنار: "هذا الجوهر الحار الملتهب انسكب في كل طبيعتلازمت معها قوة الإنجاب وعلة الملائمة[1]؛ بالنسبة لهم فهي "النار العقلانية"، "العقل المتقد للكون"، والعنصر الإلهي الحقيقي في الكون. ولكن التي هي حامل العقل الكوني بالنسبة للرواقيين، أما بالنسبة للفالنتيين فمع أنها كلية الوجود في الخلق فإنها تجسيد للجهل. وبينما يتحدث هيراقليطس عن "النار الأبدية" يقول عنها الفالنتينيون أنها "الموت والفساد" في جميع العناصر. حتى لو اتفقوا أن ما يسمى بـ"الحياة" الكونية وما يسمى بـ"العقل" الديمورجي يجسدان في النار، كما هو بالفعل في الكثير من النظم الغنوصية؛ فالديمورج يسمى بشكل صريح إله النار؛ ولكن بما أن نلك النوع من "الحياة" و"العقل" هما في طبيعتيهما الحقيقية؛ الموت والجهل، فإن الاتفاق في الواقع يصل إلى صورة كاريكاتورية ماكرة عن المذهب الهيراقليطي- الرواقي. نلاحظ هنا التحول إلى تصور النار كعنصر جهنمي (شيطاني): وعليه سنلاقيه في "نار الظلام المحرقة" التي اعتبرها المانويون واحدة من ممتلكات "المادة".

---

(1) Cicero Nat. deor. II.9.28 .

نظام إنجيل يوحنا المنحول

نقدم فيما يلي مجملاً عن العمل الرئيس الخاص بالغنوص الباريبلوي والذي نشر مؤخراً عن مخطوطة البردي القبطية (في ٥٨ صفحة). وبشخصيات لا تقل عدداً عن المذكور في الأسطورة الفالنتينية ، فإنها تقدم التماثل الأقرب لهذه الأسطورة ، ولو بشكل عام بمستوى فكري اكثر بدائية ، وتفتقر على وجه الخصوص الأعماق الفكرية التي تؤلف الأصالة الفريدة للفكر الفالنتيني. ولهذا السبب بالذات يمكن أن نعتبره تعبيرا عن الفكر المشترك للغنوص السوري- المصري أو الغنوص الصوفي(نسبة إلى صوفيا) بشكل عام.

الله الأول

مثل كل الحدس الغنوصي فإن وحي المنحول (تم اعدادمرحلة الوحي أولاً) يبدأ مع الأطروحة الخاصة بالعنصر الأول فائق السمو ؛ ونحن هنا نلتقي بنوع من الإسهاب المحزن بشكل لافت للنظر والذي يبدو أن "الذي لايوصف" قد أثاره في الكثير من أساتذته: أكثر من أربع صفحات مخصصة للسمو المفرط للإله المطلق- الإطناب في موضوع نقائه وعدم محدوديته وكماله وما إلى ذلك ، وبكونه يفوق القياس والنوع والكم والزمن ؛لايمكن ادراكه أو وصفه أو تسميته أو تمييزه ؛ ما وراء الحياة والغبطة والألوهية وحتى الوجود- هي أمثلة على صعود "اللاهوت السلبي" ، بحيث أن الناطقين بإسمه ولعدة قرون لم يكلوا من طبيعة مهمتهم التي تهزم نفسها بنفسها. أما الفالنتينيون فقد كانوا متحفظين بحق واكتفوا حول هذه النقطة ببعض الرموز المعبرة(مثل "الأبيس" (الهاوية) و"الصمت").

باريبلو والأيونات (البليروم)

الآب -الروح يحيط به "الماء النقي (أيضاً: الحي) لنوره"[1] ؛ وكيف من خلال انعكاس صورته في هذا الماء صدرت في الحال نسخة عن عالم الألوهية ، فولد عن

(١) تشبه التعاليم المنداثية.

ذلك التجسيد لفكره ، الأنّويا الأولى التي سبق ذكرها. وهي أيضاً "الرجل الأول" (هذا الإسم سينطبق فيما بعد على الآب نفسه) ، و"الروح الأصلية" و"الذكر والأنثى" وتسمى الباربيلو. ومن هنا نشأ جيل البليروم. "باربيلو طلبت منه أن يعطيها المعرفة الأولى فمنحها إياها: بعد أن منحها أياها ، تجلت المعرفة الأولى (تجلت ظاهرة أي انتقلت من الملازمة إلى كينونة منفصلة)"[1] ، وعلى هذا النحو مزيداً من -يونات يونات - ماهيات مجسدة تنضم في تمجيد الخفي والباربيلو - يتم خلقها إلى حين اكتمال البليروم ؛ انقاذ الإبن المُنجَب الوحيد(كريستوس) الذي "وُلد" بطريقة أكثر جنسية من قبل أنّويا بعد أن تأملت الآب "بإمعان". الشيء المفقود هنا هو انبعاث الأيونات في أزواج لكي يصبحوا بالتالي مصدراً لمزيد من الانبعاثات (النظام الفالنتيني ، لإيرناوس وأيضاً شهد به للباربالوتيين). ولكن مبدأ الأزواج يُذكر فجأة حينما تم انتهاكه: عند انحراف صوفيا.

صوفيا ويلداباوث

بموجب هذا يصل السرد إلى الخطيئة والأزمة التي نجم عنهما النظام السفلي. "لكن(أصغر) شقيقاتنا[2] ، صوفيا ، بوصفها أيوناً ، وحملت بالفكر من نفسها ؛ وذلك بالتفكير بالروح(الآب) وبالمعرفة الأولى فشاءت أن تجعل الشبيه يظهر منها ، بالرغم من أن الروح لم يقبل ولم يأذن بذلك ؛ ولا قرينها وافقها على ذلك... لم تقع على رفيقها حين باشرت بالمنح بدون موافقة الروح وبدون علم رفيقها ، تورمت(؟) بسبب الشبق الذي اعتمل فيها. فكرها لايمكن أن يظل كامناً (خامل) فخرج عملها ناقصاً وقبيح المنظر ، لأنها عملته بدون قرينها. ولم يكن يشبه أمه ، كما كان مختلفاً عن... (أي ، بهيئة أفعى وأسد)... فدفعت به بعيداً عنها ، خارج تلك الأماكن لكي لا يراه أي من الخالدين ، لأنها حبلت به عن جهالة. انضمت إلى سحابة نور لئلا يراها أحد...

---

(١) المتكلم هو "المسيح".

(٢) وجدنا إن هذا الإيضاح حول خطأ صوفيا كنسخة معارضة في المدرسة الفالنتينية كذلك، قام هيبوليتس بتسجيلها.

وسمته يلداباؤوث. وكان هو الأركون الأول. واستمد قوة عظيمة من أمه. انصرف عنها وابتعد عن المكان الذي ولد فيه. واتخذ له مكاناً مختلفاً. خلق لنفسه أيوناً يشتعل بنار ساطعة حيث يسكن حتى الآن".

أراكنة وملائكة

"ووحد نفسه مع الجهالة التي كانت فيه، وأنجب القوى التي تحته...(ملائكة، وفقاً للنمط العددي للأيونات المعصومين، مضروباً بعدد غير واضح تماماً ليصل إلى المجموع الكلي ٣٦٠)... خرجوا بهيئة من المُنجب الأكبر، أركون الظلام الأول، من جهالته التي ولدهم..." القوى الرئيسة هم اثنا عشر، تم تسليط سبعة منهم على السماوات، وخمسة على الفوضى في العالم الأسفل(لن يُذكر غيرهم بعد الآن). اسماء السبعة هي، مع استثناء واحد، أسماء الله العبري أو ما محرف عنها، وألقابها الحيوانية(على سبيل المثال، الوايوس وجه الحمار، وياو وجه الثعبان، وأدوناي وجه القرد) والذي يظهر عمق الازدراء أو الاشمئزاز الذي يكنه الغنوصيون لحكام العالم، فكلهم يجسدون "الشهوة والبغض".

ولكن النظير الحقيقي لرب العهد القديم هو سيدهم ومنجبهم يلداباؤوث. لقد ذكرنا سابقاً كيف أنه أطبق سيطرته على مخلوقاته بحجبه عنهم القوة التي استمدها من أمه. أضاءت الصورة المظلمة بعض الشيء حين خصص لكل من السبعة قوة أفضل(يبدو أن البعض منهم نسخ من أيونات متشابهة مثل "العناية الإلهية، (أو: الله)" و"الفهم" و"الحكمة"): سواء كانت مضامين هذه الأسماء جادة أو أنها استهزاء بـ"الشيء الحقيقي" فإن النص لا يتيح لنا أن نقرر أيهما. ولكن على ضوء الدور الأخير للـ"روح المزيفة" كأكثر تعبيرات الحياة تميزاً الخاصة بالأركون، فإن الإحتمال الثاني هو الأكثر ترجيحاً.

التوبة، والمعاناة، وتقويم صوفيا

نتيجة لتبجح يلداباؤوث، الذي كان يجهل وجود أي شيء أعلى من أمه، فإنها صارت مهمومة بِشدة: شر وردة ابنها، "سقط(جهيض) الظلام الناقص" جعلها

تدرك معصيتها ونقصها اللذين جلبتهما على نفسها خلال فعلها من دون موافقة قرينها. "ندمت وناحت بانفعال وتحركت جيئة وذهاباً في ظلام الجهل ، وهي خجلى من نفسها ولم تتجرأ على العودة". هذه هي "آلام صوفيا" في هذا النظام: أنها تأتي بعد الحقائق التي نشأت من انحرافها ، وبالتالي مجرد واقعة عاطفية مقارنة مع الدور الحاسم ، وعلى وجه التحديد "الأساسي" الذي تلعبه في النظام الفالنتيني.

واستجابة لدعاء التوبة الذي اطلقته وشفاعة "أخوانها" الأيونات ، فإن الروح العليا يسمح لقرينها بالهبوط من أجل اصلاح نقصها ؛ ولكن بسبب الجهل المفرط الذي ظهر فيها اضطرت إلى المكوث في "التاسع" ، أي فوق الأغداود الكوني cosmic Ogdoad(الثامن الكوني) خارج البليروم ، إلى أن يتم شفاؤها تماماً. وتعزيزاً لهذه الغاية جاءها هاتف يقول: "الرجل موجود ، وابن الرجل" (الله الأول والمُنجَب (المولود) الأوحد).

الخلق الأركوني للرجل (آدم المادي)

وقد سمع يلداباؤوث هذا الهاتف أيضاً ، وعلى ما يبدو (هنا تقع ثغرة في النص) ظهرت في الماء كذلك صورة الآب الكامل ، الـ"الرجل الأول" بهيئة "رجل"[1]. وهذا وهذا الأمر الهم يلداباؤوث(كما هو الحال في الأركون الملك وفقاً لمذهب ماني) طموحاً خلاقاً وافق عليه الأراكنة السبعة. "انهم رأوا ظهور الصورة في الماء وقالوا لبعضهم البعض 'لنخلق الرجل على صورة وهيئة الله'". وهكذا فإن صيغة الجمع المحيرة للآية الشهيرة في التوراة ، والتي استقطبت العديد من التفاسير الباطنية في اليهودية ومن خارجها ، تم استغلالها هنا لتعزيز ادعاء الغنوصية بأن خلق الرجل قد تم من قبل الأراكنة. وتعد المحاكاة التخبطية المحرمة للإلهي من قبل القوى السفلى ؛ فكرة غنوصية واسعة الانتشار: في بعض الأحيان هي بالفعل سمة فعالية ديمورجية بحد ذاتها (الفالنتينية) ، تبلغ ذروتها في خلق الرجل الطبيعي- وبهذا الصدد سنصادفها

---

(١) قارن مع اسطورة بيوماندريس والنقاش حول صورة المرآة.

ثانية بتفصيل أكبر في أسطورة ماني.

وتستمر الرواية: "ومن أنفسهم ومن كل سلطانهم صنعوا وكونوا تكويناً. وكل واحد منهم خلق من قوته النفس: وعلى الصورة التي رأوها ، وعن طريق تقليده(الله) الموجود من قبل البدء ، خلقوا الرجل الكامل". وهذا لحد الآن هو خلق آدم الروحاني فقط: "من أنفسهم" تعني من جوهرهم التي هي "النفس" وليست المادة. ساهم كل أركون بحصة منه تقدمة إلى "النفس" ، وهكذا سبع مرات ، الأجزاء المختلفة تعود لأجزاء الجسم المختلفة: "نفس(روح) العظام" و"نفس الأعصاب" إلخ ؛ أما بقية الملائكة الثلاثمائة والستون فقد قاموا بصنع "الجسد"[1]. ولكنه بقي مخلوقاً جامداً (لا يقدر على الحركة) ولم تتمكن القوى من جعله ينهض.

إيلاج الرجل الروحاني

لما كانت وقاحة الأراكنة فضلاً عن عملهم الأخرق قد اوقعاهم بيد الأم ، التي ترغب في استعادة القوة التي سلمتها إلى ابنها ، الأركون الأول ، وهي تمر في حالة الجهل. واستجابة لتضرعها بعث إله النور بكريستوس مع "أنواره"(أيوناته) الأربعة ، بشكل ملائكة يلداباؤوث (!-لايعتبر الإله الأعلى فوق هذا الجزء من الخداع) قدموا لهذا الأخير المشورة ، معتمدين بأنهم سيجعلونه يتنازل عن "قوة الأم" التي فيه: "انفث في وجهه بعضاً من الروح(pneuma) التي فيك ، وهذا الشيء سينهض". وهذا ما فعله ، فبدأ آدم بالحركة. وهكذا تم إيلاج الرجل الروحاني في الرجل النفساني psychic. يمكننا أن نلاحظ أنه هناك تفسيران غنوصيان لوجود الروح في الرجل المخلوق: واحد ، يحدد ارتباك النور–سواء كان ذلك نتيجة انحداره إلى الأسفل (على سبيل المثال: بيوماندريس) أو نتيجة لمكيدة أركونية(ماني) ؛ واحد ، على العكس من ذلك هي خدعة من النور في صراعه مع الأراكنة(كما هنا وكما في الأسطورة الفالنتينية). ولكن الأخيرة ليس من المفترض أن تكون "متفائلة" أكثر من

---

(١) في هذه المرحلة يعتبر الجسم خالداً، باعتباره شكلاً روحانياً.

سابقتها ، لكون الخدعة تستثمر الشر الأساسي ، أي ، إن هذا العنصر الإلهي قد صار منفصلاً عن عالم النور في المقام الأول.

الحركة والحركة المضادة

أدرك الأراكنـة فـزعين أن المخلـوق الـذي حمـل قـواهم ونفوسـهم قـد فـاقهم في الحكمة ، فحملوه وهبطوا به إلى الأرض السفلى للـمادة(الهيولي). تـدخل الآب مـرة ثانيـة ، مـن أجـل "القـوة الـتي مـن الأم" المحبوسـة الآن في المخلـوق ، فبعـث الـروح الطيبة ، فكر النور وسماها "الحياة"(مؤنث) التي أخفت نفسها في المخلـوق ، لكـيلا ينتبه إليها الأراكنـة. "عملـت عليـه وأجهدت نفسها في سبيله ، وأجلسـته في هيكلـه المتقن ، ونورته عن أصل نقصـه ، وأرتـه(سـبيله) للإرتقـاء". تـألق آدم بـالنور الـذي فيـه وارتقى فكره فوق صانعيه.

رجل مقيد في جسد مادي

وقد اتخذ هؤلاء قراراً جديداً ، بالاتفاق مع كل الملائكـة والقوى. "سـببوا هيجانـاً عظيماً (للعناصر). حـملوه إلى ظلال الموت. شـكلوا مـرة ثانيـة مـن الأرض(= 'المادة') ومن الماء(='الظلام') ، ومن النار(='الرغبة') ، ومن الريح (= 'الروح المضادة').. هـذا هـو القيد ، هذا هو قبر الجسد الذي كسا الرجل ليكون (له) قيـد المادة". وهكـذا اكتمـل الرجل فوضعه يلداباؤوث في الجنـة. (حـول هـذا الموضـوع ، والتمييـز بـين الشـجرتين ، انظر الاقتباس السـابق)

خلق حواء

عندما أراد يلداباؤوث أن ينتزع من آدم القوة الخفية التي سعى إليها الظـلام ولم يطالها ، سـمح للغفلة(العنة-) أن تقع على آدم ، و"من ضـلعه" جسـدَّ الفكـر والنـور (اللذان يكمنان فيه) على شكل أنثى. ولكنهاأخذت الوشاح من حواسـه ، وبعـد أن "صحا منثمالة الظلام" ، عرفت أن جوهره (ذاته) فيها. ومن خلال الأبنويا **Epinoia** في حواء ، علم المسيح آدم أن يأكل مـن شجرة المعرفة ، التي منعـه منـها يلـداباؤوث

"لئلا ينظر عالياً لكماله فيدرك عريه وينشغل به". ولكن الثعبان (في وقت لاحق ـ انظر أدناه) علمه شهوة الانجاب التي تخدم مصلحة الأركون.

الصراع حول الرجل: الروح والروح المضادة (المقابلة)

عندما أدرك يلداباؤوث أن آدم وحواء حين حصلا على المعرفة قد اعرضا عنه لعنهما وطردهما من "الجنة" إلى الظلمة الحالكة. ثم اشتعلت فيه الشهوة نحو العذراء حواء فاغتصبها وأنجب منها ولدين: يافيJavé وجه الدب ، وإلويم Eloim وجه القط ؛ المعروفين بقابيل وهابيل إلى يومنا هذا. عيّن إلويم "العادل" على النار والرياح (العناصر العليا) وعيّن يافي "الظالم" على الماء والتراب(العناصر السفلى): وكلاهما يحكمان على "القبر" (أي: الجسد)- ياله من تأويل فذ من العهد القديم! علاوة على ذلك زرع في آدم شهوة الانجاب ؛ (الديمورج هو الثعبان) فأنجب آدم من حواء شيث[1] ، وهكذا بدأت سلسلة الإنجاب. أرسلت الأم روحها إلى ذرية الرجل لكي توقظ فيهم روح الأسرة من عقم المعرفة وشر الـ"قبر". هذا النشاط المستمر للروح الأمومية هو من أجل تهيئتهم لمجيء الروح من الأيونات المقدسة أنفسها التي ستجلب الكمال. رد الأراكنة على هذا الفعل بـ"روحهم المزيفة"[2] ، التي تدخل النفوس فتنمو وتتصلب وتغلقها وتثقل عليها وتقودها للضلال لكي تفعل الشر ، وتجعلها عاجزة أن تعرف. ومن خلالها يتواصل الأنجاب الشهواني.

تأسيس الهَيمَرمين

ينبغي ذكر خطوة أخرى قام بها الظلام في سياق صراعه المرير: وهي تنصيب الهَيمَرمين ، ابتكار الأركون الشيطاني. أثناء رؤيته لنجاح جهود الروح في تفكير

---

(١) قارن: وَعَاشَرَ آدَمُ زَوْجَتَهُ حَوَّاءَ مَرَّةً أُخْرَى فَأَنْجَبَتْ لَهُ ابْناً أَسْمَتْهُ «شِيثاً» إِذْ [قَالَتْ» :] قَدْ وَضَعَ لِي اللهُ نَسْلاً آخَرَاً عِوَضاً عَنْ هَابِيلَ الَّذِي قَتَلَهُ قَايِينُ (سفر التكوين 4، 25).

(٢) Antimimon pneuma والتي ستعرف لاحقاً بـ "ايمان الحكمة" Pistis Sophia التي صارت واسعة الانتشار فيما بعد في احد فروع الغنوصية.

البشر ، "أراد السيطرة على ملكتهم الفكرية... وبسلطانه اتخذ قراراً: سمحوا للمصير أن يتحقق ، ومن خلال القياس والأدوار والأزمان قيدوا آلهة السماوات (الكواكب والنجوم) ، والملائكة والشياطين والبشر ليصبح الجميع عبيداً له ويصبح (المصير) سيداً عليهم جميعا: خطة شريرة وخسيسة!" وفي نهاية الأمر ، كان كل هذا بدون جدوى ، على الرغم من إعاقة وتأخير فعل الخلاص. ويمكننا حذف الحوادث الأخرى وبذلك ننهي روايتنا.

الخلق وتاريخ العالم والخلاص وفقا لماني

(أ) منهج ماني ؛ رسالته

في النظام الفالنتيني اطلعنا على ذروة الحدس الغنوصي في النمط السوري- المصري. أما نظيره الإيراني فهو مذهب ماني. ورغم أنه نشأ بعده بقرن من الزمن ، مازال مذهب ماني يمثل ، بالرغم من إسهابه المنمق والمبالغ فيه ، في مادته النظرية مرتبةً أكثر قدماً في الفكر الغنوصي. ولأن الثنيوية "الزرادشتية" البسيطة والمباشرة التي تدور حول مبدأين أبديين متناقضين ، والتي اتخذها ماني نقطة انطلاق ، قد تحاشت تلك المهمة التي اخذت على عاتقها تطوير الثنيوية ذاتها ضمن تاريخ ترانسندتالي (متعالٍ) داخلي تستحضر كل الأبعاد الخفية للحدس الفالنتيني. من ناحية ثانية ، وربما للسبب ذاته ، فإن المانوية هي المذهب الغنوصي الوحيد الذي صار قوة تاريخية رئيسة ، والدين الذي ينبغي أن يصنف ضمن أديان البشرية الكبرى ، بالرغم من سقوطه في نهاية المطاف. في الواقع ، إن ماني هو الوحيد من بين مؤسسي المذهب الغنوصي ، لم يكن يقصد تأسيس مجموعة من المهتدين الجدد ، إنما لتأسيس دين عالمي جديد ؛ وهكذا فإن عقيدته ، خلافاً للتعاليم الغنوصية الأخرى باستثناء المرقونية ، ليس فيها شيئاً باطنياً. يعتبر الفالنتينيون أنفسهم نخبة العارفين ، "الروحانيين" ، الذين تفصلهم فجوة المعرفة عن الجماهير المسيحية من أصحاب الإيمان البسيط ؛ والتفاسير الروحانية للكتاب المقدس تشدد على الفرق بين المعنى

الظاهر المنفتح على العقلانيات وبين المعنى الخفي الذي يمكن فهمه من قبلهم. لم يكن عمل ماني من أجل اختراق الجوانب السرية لوحي ما وإيجاد أقلية ذات شعائر عليا ضمن الكنيسة القائمة، ولكن لتقديم وحي جديد ونص جديد من الكتاب المقدس، ووضع الأساس لكنيسة جديدة من المفترض أن تحل محل أي كنيسة موجودة لتكون مسكونية مثلما تصورت الكنيسة الكاثولكية نفسها دائما. وبالفعل صارت المانوية في وقت ما المنافس الحقيقي والخطير للكنيسة الكاثوليكية في محاولة جديدة ضمن دين جماعي منظم معني بخلاص البشر بمعية نشاط تبشيري ممنهج من أجل تعزيز هذه الغاية. وباختصار، كانت كنيسة وفقاً للنمط الكاثوليكي الأولي.

في إحدى الحالات ذهب "تسامح" ماني أبعد من النمط المسيحي: سواء من أجل دعوته الشاملة أو بسبب علاقاته المتعددة الأوجه، وضع ماني الأسس العقائدية لكنيسته التلفيقية كما كانت متوافقة مع وحدة الفكر الغنوصي المركزية. وقد اعترف، من حيث المبدأ، بصحة وصدق الرؤى العظيمة السابقة[1]؛ وعملياً، في أول محاولة من هذا النوع في التاريخ المدون، فقد قام بدمج العناصر البوذية والزرادشتية والمسيحية مع تعاليمه لكي يعلن نفسه الرابع وخاتم الأنبياء في سلسلة تاريخية ومذهبه خلاصة وإكمالاً لأديان أسلافه[2]، ولكن مهمته استطاعت في كل مجال من المجالات الثلاثة التي تهيمن عليها التقاليد الدينية الخاصة بها التأكيد على ذلك

---

(١) فيما يخص انفتاحه الذهني في هذا المجال فإن الـ"كيفالايا" القبطية تقدم الدليل في نص جميل. بالحديث عن اسلافه، او "الكنائس المختارة" فبواسطتهم يقدم تشبيهاً لرسل ملوكيين: "البلدان والألسن التي أُرسلوا إليها يختلفون عن بعضهم البعض؛ الواحد لا يشبه الأخر. وهكذا فإنها مثل القوة الجليلة التي ترسل من ذاتها جميع المرسلين: الرؤى والحكمة التي تزودهم بها، تزودهم بها في اشكال مختلفة، اي، الواحدة لا تشبه الأخرى، لأن الألسن التي ارسلوا إليها لا تشبه بعضها البعض (الكيفالايا، الفصل ١٥٤).

(٢) كما فعل محمد من بعده، و "كتاب الباروخ" قبله بشكل غير واضح ــ النسخة الحالية هي رباعيات من الوحي التاريخي، ولو انه يختلف تماماً مع الذي اعترف به ماني (يسوع هو العضو الوحيد من السلسلة المشتركة لكليهما ــ يوناس، الغنوص، ص ٢٨٥ هامش ١). إن إغفال موسى والأنبياء من قائمة ماني الخاصة بالرسل الموثوق بهم، هو ليس محض صدفة.

الجانب التوليفي من المانوية والذي كان مألوفاً لذهن السماعين[1]. ويبدو إن النجاح في البداية هو لتثبيت هذا النهج الاصطفائي. لقد تمددت المانوية من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهندي وأعماق آسيا الوسطى، وجال المبشرون في أصقاع المشرق التي لم تستطع المسيحية أن تبلغها، واستمرت فروع هذه الكنيسة هناك عِدّة قرون بعد قمع فروعها الغربية بواسطة الكنيسة المسيحية المنتصرة.

ومع ذلك، لاينبغي الافتراض أن يكون هذا الدين تلفيقياً لأن منهج ماني كان تلفيقياً. بل على العكس كان المثال الخالد الوحيد الذي جسد مبدأ الدين الغنوصي، الذي وظفت عن قصد عناصر الأديان السابقة من أجل رمزه العقائدي والأسطوري. لا يعني ذلك إنكار تأثر فكر ماني بشكل فعلي بالأديان الثلاثة التي أسسها كل من بوذا وزرادشت ويسوع، والذين اعترف بهم بوصفهم مُمهدين له. إذا حاولنا تجزئة هذا التأثير يمكننا أن نقول بأن الدين الإيراني كان الأقوى في نظرته لنشأة الكون (الكوزموغونية)، والدين المسيحي هو الأقوى بالإيمان بمسألة الآخرة، والبوذية في أخلاقياتها وتقشفها المثالي تجاه حياة الإنسان. ولكن جوهر المانوية هو رواية ماني الحدسية الخاصة ذات العلاقة بالأسطورة الغنوصية التي تدور حول المغترب الكوني والخلاص، وتظهر قوة مذهلة على البقاء والدوام: كعنصر تجريدي جُرد من أكثر التفاصيل الأسطورية التي طرزها به ماني، وعاد إلى الظهور مرة بعد أخرى في تاريخ كنيسة العصور الوسطى الطائفي، حيث غالباً ما تكون مفردة "هرطقة" مرادفة لـ"المانوية المحدثة". ولكن، فيما يتعلق دقة المعنى وعمق الفكر، فبالتأكيد يأتي في مرتبة أدنى من أفضل إبداعات الغنوص المصري- السوري، والتي لبراعتها قدمت نفسها لمجموعات منتقاة، فمن وجهة نظر تاريخ الأديان على أن المانوية هي أهم منتج للغنوصية.

ولد ماني لأبوين فارسيين على الأرجح، حوالي سنة٢١٦ ميلادية في بابل، التي

---

(١) ينقسم المانوين إلى: (أ) السماعين، اي عامة المؤمنين و (ب) الخاصة، اي، الصديقين والمجتبين او المختارين.(م).

كانت تابعة للإمبراطورية الفرثية. ويبدو أن والده كان على صلة بطائفة من "المعمدانيين" (المغتسلة) هم المندائيون (أو جماعة الحسح والصابئة الأقرب إليهم)، كما توضح التراتيل الشعرية التأثير الواضح المعالم للأنماط المندائية عليها. وفي طفولته انتقلت فارس من سيطرة الفرثيين إلى الإمبراطورية الساسانية. وقد باشر نشاطه الرئيس كمعلم ومدبر لدين جديد في ظل حكم شابور الأول(٢٤١ -٢٧٢) ، وتمّ صلبه في عهد بهرام الأول خليفة شابور الأول بحدود ٢٧٥ ميلادية. وقد تسلم ماني "النداء" في عهد أردشير الأول، مؤسس السلالة الساسانية الذي توفى سنة٢٤١. وقد وصف ماني هذا الحدث الذي مر في حياته بالكلمات التالية: "في سنوات أردشير ملك فارس ترعرعت وبلغت سن الرشد. في تلك السنة المعينة عندما أردشير..[١] الفارقليط[٢] الحي هبط عليّ وتكلم معي. كشف لي السر الخفي المخبأ عن العوالم والأجيال: سر الأعماق والأعالي: كشف لي سر النور والظلام، سر الصراع والحرب العظيمة التي أججها الظلام. كشف لي كيف أن النور(رد، تغلب على) الظلام باختلاطهما وكيف نشأ العالم(نتيجة) لذلك... لقد نوّر لي فكري عن السر الذي كوّن آدم الرجل الأول. علمني سِر شجرة المعرفة التي أكل منها آدم، وكيف انفتحت عيناه وصارتا تبصران؛ وعن سِر الرُسل الذين بُعثوا إلى العالم لكي يختاروا الكنائس(أي يؤسسون الأديان)... وهكذا كشف لي الفارقليط ما كان وما الذي سيكون وكل ما تراه العين وتسمعه الأذن وكل ما يعتقده الفكر. ومنه تعلمت كل شيء، ورأيت الكل من خلاله، فصرت أنا جسدًا واحدًا وروحًا واحدة (الكيفالايا، الفصل١، ١٤:٢٩ ـ ١٥:٢٤).

وبالفعل فإن بيان السيرة هذا الخاص بـ"النداء" الذي هبط عليه (لم يترجم بالكامل هنا) يحتوي بشكل مختصر كل الموضوعات والمبادئ الرئيسة لعقيدة ماني الموسعة. وقد تولت تلك العقيدة شرح "البداية والوسط والنهاية" للدراما الكلية للوجود، حيث الثالوث يعين الأقسام الرئيسة الثلاثة للتعاليم: "إن أساس تعاليم ماني هو المبدأ

---

(١) حالة المخطوطة لاتسمح لنا التعرف على الحدث في زمن أردشير الذي يشار إليه كتاريخ للدعوة.

(٢) الفارقليط Paraclete: الروح القدس، المُعزي.

اللامتناهي الأول ؛ ويتعلق القسم الأوسط باختلاطهم ؛ أما النهاية فهي انفصال النور عن الظلام".

(ب) النظام

إن إعادة بناء النظام بالتفصيل يعتمد في الأساس على رواية السرياني ثيودور بر خوناي ، وسنقوم بإكمال النص بما يتوفر من أجزاء النصوص المتماثلة التي تتناسب مع السياق وتساهم في تقليم ومعالجة الفكرة بشكل أكمل. وتلك النصوص المتماثلة مأخوذة عن عمل هيجيمونيوس[١] المعروف بـ"سجلات أركيلاي" ، وعن ألكسندر السيوطي[٢] ، وتايتوس البُصري[٣] ، وسيفيروس الأنطاخي ، وثيودورست ، والقديس أوغسطين وكذلك عن المؤرخ العربي ابن النديم. وبما أن هذا الأمر ليس دراسة لمادة المصادر موجهةً للباحثين ، فإننا سنجنب القارئ عناء متابعة كل نص جيئة وذهاباً بين المصادر في بحثنا هذا. لم نقصد من الطريقة الفسيفسائية التي اتبعناها إعادة البناء لنسخة أصلية افتراضية ولكن من أجل الانتفاع الشامل من البقايا المبعثرة لتلاقي قبولاً من القارئ غير المتخصص ليس إلا.

المبادئ الأولية

"قبل وجود السماء والأرض وكل شيء فيهما كانت هناك طبيعتان ، طبيعة خيرة وأخرى شريرة[٤] ، وكل منهما منفصلة عن الأخرى. يقيم مبدأ الخير في مكان

---

(١) هيجيمونيوس Hegemonius مسيحي من القرن الرابع ويعرف ايضاً بهيجيمونيوس الكذاب Psedo Hegemonius عرف بعمله "وقائع (اعمال) اركيلاي Acta Archelai ومحفوظ باللغة اللاتينية فقط.

(٢) Alexander of Lycopolis و Lycopolis من قرى صعيد مصر فوق أسيوط وتسمى "درنكة" بالمصرية، وتعني مدينة الذئب، يقال ان العائلة المقدسة اقامت فيها ردحاً من الزمن.

(٣) نسبة إلى مدينة بصرى. الشام التي تقع (١٠٨ كم) جنوب دمشق عاصمة سوريا.

(٤) طبيعتين: وايضاً "عنصرين"، و"جوهرين" و"كيانين"، و"جذرين". في 'جاثا' زرادشت (جاثا هي ترانيم كتاب الزرادشتية المقدس الـ"افيستا") التي ترد هنا كنموذج، كان يطلق عليهما "الروحين الأولين" او "التوام" و "الخير والشر"؛ وايضاً "النور والظلمة" وكذلك "الله والمادة".

النور ويسمى آب العظمة ، وفي خارجه تقيم شخائنه(مساكنه) الخمسة: الفهم والمعرفة والفكر ، والتمعن و العزيمة. أما مبدأ الشر فيسمى ملك الظلام ويقطن في أرضه ؛ أرض الظلام ، محاطاً بأيوناته(أو: "عوالم") الخمسة ، وهي الدخان والحريق والريح والماء والظلام ، حدود النور ، عالم النور مجاور لعالم الظلام لا حاجز بينهما"(بر خوني).

هذا هو "أساس" التعاليم ، ومن تناقض المبدأين الرئيسين تبدأ كل روايات تعاليم ماني. لقد أطلق المانويون الفرس ، وفقاً لتقاليدهم الزرادشتية ، على الظلام ، مجسداً ، اسم أهريمان. أما المصادر العربية فسمته رأس الشر أو إبليس (محرفة من ديابُلوس diabolos اليونانية). ألحقت المصادر اليونانية به كلمة "هايل" Hyle ، أي المادة ؛ وحتى الكلمة اليونانية تم استخدامها في التراجم السريانية واللاتينية لعقيدة ماني ، ناهيك عن استخدامها في النصوص المانوية القبطية. وليس هناك شك في أن ماني نفسه استخدم هذا المصطلح اليوناني إشارة لعنصر الشر في كتاباته(ومعظمها بالسريانية) ؛ ولكن من المؤكد أيضاً أن "المادة" تؤدي هنا وظيفة الشخصية الأسطورية وليست تلك ذات المفهوم الفلسفي. ليس فقط لأنها مجسدة ، ولكنها تمتلك طبيعة روحية فعالة خاصة بها والتي بدونها لا يُمكن أن تكون "شريرة": والشر الإيجابي هو جوهرها ، وليست مادية سلبية(غير فعالة) ، والذي هو "باطل" بالحرمان ، أي بغياب الخير. وعليه نفهم التناقض الواضح بأن الظلام يسمى بنفس الروح "مادة" و"لا مادي وفكري"(سيفيروس) ؛ وحول هذه المادة يُقال بأنها "اكتسبت ذات مرة مَلَكَة الفكر"(إفرايم).[1] إن الفرق الواضح بين "مادة" ماني وبين مادة أفلاطون وأرسطو معلن في رواية ألكسندر المحنك فلسفياً ، الذي يشير بأن ماني ينسب لقواها وحركاتها والمساعي الخاصة بها والتي لا تختلف عن تلك الخاصة بالله إلا بكونها شريرة.

---

(١) انظر عقيدة الشيثيين (نسبة لشيث بن ادم) الأقدم التي تقول: "الظلام، على أية حال، ليس بدون فهم ولكنه مدرك تماماً بأن النور اذا انسحب منه فانه يصبح عقيماً وقاتماً وعاجزاً وخاملاً وهامداً، ولذلك بذل كل مكره ودهائه للإحتفاظ بالنور بالقوة [الخ] (Hippol. Refut. V. 19. 6).

حركاتها "حركات مشوشة" ومساعيها "شهوة الشر" ، وقواها ممثلة بالـ"النار القائمة الآكلة". وإلى هنا فإن المادة للفلاسفة هي الأساس(الطبقة التحتانية) السلبية التي يتطابق معها الظلام الذي هو وحده في الأصل العنصر الفعال من بين العنصرين المتعارضين ، وإن النور في سكونه قد أجبر على المعركة فقط لأن الظلام قد استهل الهجوم عليه.

إن كلا العالمين المشاركين في الحياة الأبدية فيما يتعلق بالماضي: لا أصل لهما ، ولكنهما أصلان بحد ذاتهما ، رغم أنه في بعض الأحيان يُقال إن الشيطان هو تجسيد شخصي للظلام الذي وُلد من عناصره الموجودة مسبقاً. على أي حال ، يعيش هذان العالمان جنباً إلى جنب بدون أية علاقة على الإطلاق ، والنور بعيداً عن اعتبار وجود الظلام تحدياً ، لا يبغي سوى الانفصال وليس له منفعة أو ميل لتنوير خصمه. لأن الظلام مُقدر له أن يكون ويحقق طبيعته كما النور مُقدر له أن يحقق طبيعته. هذا الاكتفاء الذاتي للنور ، والذي يرغب فقط في أن يضيء لنفسه وليس لما سواه ، ويختلي مع نفسه فيدوم إلى الأبد ؛ لا تداخله التجربة خلال القرون ، يوضح الفرق العميق بين المانوية ووجهة النظر المسيحية[1] ، وكذلك بين المانوية وبين الغنوص السوري ، الذي سمح بالحركة نحو الأسفل أن تبدأ في النور ذاته ، وبهذا يكون مسئولاً عن

---

(١) سيفيروس (العظة رقم ١٢٣) حول تعاليم ماني تنص على ما يلي: "شجرة الحياة (عالم النور) تخفي بحكمة "ثمارها" (نورها واطيابها) وتحيط نفسها ببهائها "حتى لا تهيئ فرصة للشهوة في شجرة الشر"، وهذا يخالف الفكر الأفلاطوني القائل بأنه سيكون من الأجدى لخير الله ان يحول المادة الشريرة عن طريق السماح لها بمشاركته طبيعته المتفوقة، وإن الله يمكن ان يتهم حقاً بالغيرة بسبب اخفاء نفسه بدلاً من استخدام عظمته لجذب غريمه نحو الخير. ومع ذلك، فإن رواية سيفيروس تشير إلى أن إخفاء النور لذاته قد تم بدافع الإحسان بقدر ماهو بدافع الحكمة، وفقاً لتعبير " حتى لا تهيئ فرصة" إلى ان يقول "لكي لا يكون لشجرة الشر سبباً للهياج والعذاب والخطر". في الواقع، بما إن الظلام، وفقاً للأفكار المانوية، غير قابل للإصلاح، لايمكنه الإستفادة من نفاذ بصيرة النور، بديل سيفيروس المتعلق بتصرف الله الخيِّر يفتقد القصد، والقصد الحقيقي هو في نقطة الخلاف مابين المسيحية والمانوية هو، ليس الطبيعة الخيِّرة للإلوهية، ولكن فكرة الخباثة على وجه التحديد التي لا يمكن اصلاحها إلى الأبد.

الثنيوية المذكورة. هناك عنصر أرستقراطي ، يحتفظ بشيء من روح الدين الإيراني الأصلي ، في معتقد ماني في الثبوتية الداخلية للنور ، الذي في اكتفائه الذاتي لا يوفر دافعاً للتغيير ويمكنه قبول ، كحالة طبيعية للأشياء ، الانقسام العميق للكون بوجود الظلام ساخطاً مع نفسه ، طالما يضطرم غضبه بداخله. كذلك في الطريقة التي يستجيب فيها النور المُهَدَد إلى ضرورة المعركة ويقبل باحتمال الهزيمة والتضحية ، استمرت روح الثنيوية الإيرانية القديمة في حالة الغنوص ، أي ، التحول المعادي للكوزموس.

في هذه الآونة ، إذا كان الانفصال الثنيوي هو الحالة الطبيعية والمرضية للنور ، فبدلاً من الانحدار من أعلى نحو الأسفل ، فإن الصعود من الأسفل لا بُد أن يجعل المصير يتغير. ولذلك ، تكمن البداية في العمق وليس في الأعالي. تفصل فكرة المبادرة الأصلية هذه عن قيام العمق بإجبار الأعالي على التخلي عن سكونه مرة ثانية بين الغنوص الإيراني وبين الغنوص السوري. ومع ذلك ، فإن هذين الأسلوبين المختلفين للسببية يهدفان لشرح نفس التأثير الصالح غنوصياً- وقوع النور في شراك الظلام ــ وهكذا هو سبيل النور نحو العمق ، أي ، الحركة باتجاه الأسفل ، بغض النظر عن تسببه في المقام الأول ، هو موضوع الكوزموغونية في كلتا الحالتين.

هجوم الظلام

ما الذي أدى بالظلام إلى الصعود والقتال ضد النور؟ على أساس سبب خارجي: إدراكه لوجود النور الذي كان غير معروف له من قبل. من أجل الوصول لهذا الإدراك ، كان على الظلام أن يصل أولاً لحدوده الخارجية ، ولهذه الغاية تمّ حشره في مسار الحرب الداخلية والتي فيها كانت الآلام المدمرة لأعضائها مشاركةً بدون توقف. لكون طبيعة الظلام هي الكراهية والفتنة ، وعليه أن يتمم هذه الطبيعة ضد نفسه ريثما المواجهة تمثل هدفاً خارجياً أفضل. فيما يلي ترجمتنا لهذه القطعة المقتبسة من مؤلفات سيفيروس وثيودوريت وتيتوس:

"الظلام انقسم على نفسه - الشجرة ضد ثمرها والثمر ضد الشجرة. تنتمي

الفتنة والمرارة إلى طبيعة أعضائه؛ السكون اللطيف غريب عنها وتمتلئ بكل ما هو خبيث، وكل منهما يدمر ما هو قريب عنه.

ومع ذلك فإن هذه الفوضى بخاصةٍ كانت من وفر لهم الفرصة للصعود إلى عوالم النور. لأنه حقاً؛ لا يعرف أعضاء شجرة الموت هذه أحدها الآخر لتبدأ به. لم يكن لأحدهم سوى عقله، وكل منهم لا يميز سوى صوته ولا يبصر سوى ما هو أمام عينيه. فقط عندما يصرخ أحدهم يسمعه الباقون ويلتفتون بشكل تلقائي نحو الصوت.

وهكذا يندفعون للقتال بعداوة متبادلة ويفترسون بعضهم البعض، ويصمِّصون[1] بشدة على بعضهم البعض، إلى ان لمحوا أخيراً النور. في مسار الحرب جاءوا، بعضهم يُطارد البعض الآخر، إلى تخوم النور، وعندما رأوا النور- الذي هيئته البهية والرائعة أعظم بكثير من هيئتهم- عجبوا واندهشوا منها كثيراً؛ فاحتشدوا- كل مادة الظلام - وتشاوروا حول كيفية اختلاطهم بالنور. ولكن بسبب اضطراب عقولهم فشلوا في إدراك ان الله القدير الجبار سكن هناك. وجاهدوا في الصعود إلى فوق نحو الأعالي، لأن معرفة الخير والربوبية لم تأتِ إليهم أبداً. وهكذا، وبدون فهم، ألقوا نظرة رعناء عليه نابعة من الشهوة نحو هذه العوالم المباركة، وظنوا أنها يمكن أن تصبح لهم. فجرفتهم العاطفة التي في داخلهم، وتمنوا بكل طاقتهم أن يقاتلوا ضده حتى يخضعوه لسلطتهم فيختلط مع النور ظلامهم. وقاموا بجمع كل المادة الخبيثة، ونهضوا سوية مع قواتهم، التي لا تعد ولا تحصى، ممتلئين رغبة بالأفضل وباشروا بالهجوم. قاتلوا كجسد واحد، وكأنهم نسوا خصومتهم، لأنهم لم يسمعوا قط بالإله".

لم يكن هذا الخيال الجامح في كل أجزائه من اختلاق ماني نفسه ، إنما الزرادشتية القديمة قد هيأت النموذج الأصلي ، وتمت ملاءمة هذا النموذج بالفعل مع

---

(١) عصّص(على الغريم): اشتد وصلب، الخ.

المقاصد الغنوصية قبل ماني بقرن على الأقل[1]. ولكن، صراع الظلام هذا بين الأخوة قد أدى حتماً إلى أول نظرة للنور، وأدت هذه النظرة بالتالي إلى الاتحاد الرهيب لقواتها المنقسمة، التي على ما يبدو كانت مساهمة ماني الأصيلة والذكية لعقيدته[2]. فضلاً عن أن إدراك النور في النمط الإيراني يحرض الظلام على الحسد والجشع والكراهية، ويثير عدوانيته، فإن اندفاعه الأولي جامح ومشوش، ولكن في خضم الحرب يكتسب ذكاءً شيطانياً، ودهاءً في تشكيل(خلق) الرجل. وفي عملية التكاثر الجنسي يحقق الظلام لاحقاً سبقًا شيطانيًا: كل هذا من أجل أن يحصل الظلام على النور ويحتفظ به، وكذلك من أجل الهروب من رهطه البغيضين. لأن الكراهية ممتزجة بشكل متناقض مع الإدراك والرغبة في التفوق المحسود، وبالتالي يعني هذا كراهية الظلام لذاته على ضوء الأفضل[3]. تتيح عبارة "الرغبة في الأفضل" التي تُردد مراراً

---

(١) تحدث باسليديس بحدود سنة ١٤٠ ميلادية عن مذهب كان موجود قبله يقول: "هناك بدايتان لكل شيء، يصفهما المفكرون موضوع البحث بالخير والشر... مادام هم في حالهم وكل منهم يتابع حياته... ومع ذلك، بعد ان ادركوا احدهم الآخر وبعد ان تأمل الظلام النور، تملكته الشهوة نحو الأحسن وتعقبه وتاق لكي يختلط به". عند ذلك تلا اغتصاب اجزاء من النور، أو بالأحرى انعكاس او صورة للنور (انظر أعلاه الفصل ٧)، وصنع العالم بمساعدة هذه الغنيمة (Hegemonius 67).

(٢) وهكذا استغل الاستخدام الحدسي لهذه الفكرة، التي ربما كانت شائعة قبله والناجمة بالطبع من المفهوم الأقدم للفوضى البدئية حينما تصبح تلك روحية، ومفادها أن الظلام في حالة احتياج عظيم لحرب مهلكة. قارن مع النص المندائي: "ملك هذه الدهور شاهرٌ السيف ويضع تاج الظلام ويمسك السيف بيمينه وممعناً قتلاً بابنائه وابناؤه يقتل بعضهم بعضاً، اما ملك العوالم البرانية فتاج النور مرتدٍ ويمسك الكُشطا (الحق) بيمينه وقائم يرشد ابناءه وابناؤه يرشد بعضهم بعضا" (انظر: صباح الدهيسي، كتاب يحيى، ص ١١٥، ١١٦، او: Lidzbarski, M., Das Johannesbuch der Mandäer, p55).

(٣) قارن مع النظير المندائي: "وجعل ملك الظلام ينظر إلى عوالم النور عن بعد، عند حدود الظلمات والنور، كالنار على الجبال العالية وكالنجوم التي تلمع في السماء... فثارت ثائرته واشتد غيظه وقال:"إذا كان هذا العالم موجوداً، فلماذا كان من نصيبي مسكن الظلمات=

بهذا الخصوص تحدياً راقياً بين المفاهيم الإيرانية واليونانية. في عمل أفلاطون "الندوة" نجد أن "رغبة"[١] الناقص نحو الأفضل هي من تحث كل شيء في سعيه للمشاركة الخلود. وفي حالة الرجل فهي الدافع البارز في نهوضه باتجاه المعرفة والكمال. إن الطبيعية التي بموجبها تمّ التعامل مع السياق المانوي: "الرغبة في الأفضل" من الظلام كحدس منحرف وتوق آثم يشير إلى البرزخ الذي يفصل عالم الفكر هذا عن ذلك اليوناني وبنفس الدرجة عن المسيحية. إن "الرغبة" ليست بالوجود ولكن من أجل الحصول على الأفضل[٢] ؛ وإقرارها ليس عن محبة ولكن عن امتعاض.

إن تهديد الظلام بالهجوم يهز عالم النور من سكونه ويجبره على أمر لم يكن ليحصل له ، أي "الخلائق".

مسألة عالم النور

"بينما كان ملك الظلام يخطط للصعود إلى مكان النور ، انتشر الخوف في الشخينات الخمسة. بعدها فكر أب العظمة وقال:

من ايوناتي(دهوري) هذه، شخيناتي الخمسة

لن ارسل اي منها إلى المعركة

لأني خلقتها من أجل السلام والنعيم.

انا اذهب بدلاً منها

واشن الحرب ضد العدو".

(ثيودور بر خوني)

=هذا؟... انا ساصعد إلى تلك الأرض المنيرة واشن حرباً ضد ملكها" (كتاب كنزا ربا، الكتاب ١٢، الجزء ٦).

(١) **إيروس Eros: إله الحب، إله الرغبة الجنسية، رغبة.**

(٢) **ولكن، نقرا في المزمور الأول من إنجيل توماس، وهو تلميذ ماني، ما يلي: "أين رآهم ابن الشر-الفقير الذي لايملك شروى نقير، ولاغنى في كنزه، ولا الخلود بحوزته؟ نهض وقال: قد اصبح واحداً منهم" (Man. Psalm – Book p. 203. 25 ff إن عبارة "قد اصبح واحداً منهم" تتكرر مراراً وتكرارا).**

وحول عدم قدرة النور على شن حرب ، أي لا يقوم بأي عمل عنيف ، نقرأ مزيد من التفصيل: "لم يكن في الله شر لكي يعاقب به المادة ، لأن في بيت الله لا يوجد شيء شرير. ما فيه نار آكلة يقذف منها الرعد والبرق ، وما فيه مياه التخنيق والتغريق ليبعثها طوفاناً ، ولا حديد(سيف) قاطع ولا أي سلاح آخر (حرفياً: "مكان") ، ولم يتمكن من إيذاء الشرير[1]. وفي بعض الأحيان تقود هذه المسالمة المفرطة لعالم النور إلى استدعاء أقنوم (شخص) سماوي بواسطة الله لمجابهة قوى الظلام ؛ وهو مخلوق منذ البدء لا للقتال وإنما للتضحية والفداء[2] ، وهو هنا يسمى الروح بدلاً من الإنسان القديم الذي تتسم شخصيته بأنها شخصية مقاتلة[3]. ونظراً لأهمية البينة فضلاً عن البناء الكُلي للنظام ولأن صراع الرجل الأول مع العدو اللدود هو المفهوم السائد ، فإن روايتنا ستتابع بشكل أساسي المصادر التي ترجمت لهذه النصوص. أحياناً نصادف استخفافاً في الطرف الآخر: "وكان جنوده أُولئك يقدرون على قهره ، ولكنه أراد أن يتولى ذلك بنفسه"[4]. ما يهم تطور الأسطورة هي الحقيقة السائدة بين كل الروايات ومفادها أن الله ، في مواجهة المعتدي ، كان عليه أن يصنع "خلقاً" خاصاً يمثل نفسه هو- وهذا هو معنى "أنا سأتولى ذلك بنفسي"- والرد على المصير الناجم عن هذا الأقنوم الإلهي بالمزيد من تكاثر الشخوص الإلهية من المصدر السامي. وهذا هو المبدأ الغنوصي العام الخاص بالانبثاق (الفيض) ، مشفوعٌ هنا بفكرة الضرورة الخارجية وليست الداخلية ، والمستحث له.

---

(١) نقلاً عن سيفيروس وثيودوريت.

(٢) عند هذه النقطة يعيب سمبليسيوس الأفريقي على إله المانوين جبنه(انظر مابعده هامش ٢٣).

(٣) انظر ماني، المزمور ٢١٩:"المحارب، الشديد الباس صاحب الأنشطة العديدة، الذي اخضع المتمردين بقوته، ابانا، رجل المجد الأول"(1. 25 f).

(٤) ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت ١٩٩٤، ص ٤٠٠ . انظر ماني، المزمور ٢٢٣ "كان هناك، في ارض النور، ملائكة لا تحصى، لديها القوة للمسير نحو عدو الأب وقهره، والذي سره ذلك، ولكن بكلمته التي يرسلها سيقهر المتمردين"(9.26-29).

الخلق الأول: الإنسان القديم[1]

"قام آب العظمة باستدعاء أم الحياة، التي انجبت الإنسان القديم، فاستدعى الإنسان القديم أبناءه الخمسة، مثل امرؤ تمنطق بسلاحه واستعد للقتال. فندب آب العظمة الإنسان القديم لقتال الظلمة، قال: فتدرع الإنسان القديم بالأجناس الخمسة وهي: الآلهة الخمسة: النسيم، والريح، والنور، والماء، والنار، واتخذها سلاحاً، فأول ما لبس النسيم وارتدى على النسيم العظيم النور المُسبَغ، وتعطف على النور بالماء ذي الهباء، واكتنَّ بالريح الهابة، ثُمّ أخذ النار بيده كالمجن والسنانْ، وانحط بسرعة من الجنان إلى أن انتهى إلى الحد مما يلي من الحربي، يتقدمه ملاك ينشر النور أمام الإنسان القديم."[2]

في بداية الخلق الإلهي ينجب "الخلق الأول" شخصية النظام الخلاصية[3] المركزية: الإنسان القديم(أو: الرجل الأول، الرجل البدئي). خُلق ليحافظ على السلام في عوالم النور ويخوض حروبهم، وخلال هزيمته يورط الإله في عمل خلاصي ممتدًا[4]، يتم خلاله خلق الكون. وتظهر هذه الشخصية على نطاق واسع من خلال الحدس الغنوصي: شهدنا مثلاً واحداً في بويماندريس الهرمسي. لا يمكننا الخوض هنا فيمن سلفه في الحدس الشرقي القديم. يعتبر وجود إله سابق للكون "الرجل" أحد أسرار الغنوصيين الرئيسة ذات العلاقة بمعرفتهم، وذهبت بعض فرقهم إلى تسمية الإله الأعلى نفسه بـ"الرجل": وهذا(وفقاً لاحدى الفرق الفالنتينية) السر الخفي العظيم الذي يعلو كل شيء، وسبق في وجوده كل شيء هو الرجل. وجدير ذكر أن المانويين الفرس قد أطلقوا على الإنسان القديم(الرجل الأول) تسمية "أورمُزد": وكانت هذه التسمية في الزرادشتية تطلق على رب النور نفسه(أهورا مَزدا)، الذي

---

(١) الرجل الأول Primal Man، الرجل البدئي، أو: الإنسان القديم (انظر: ابن النديم، الفهرست، ص ٤٠٠).

(٢) عن ثيودور بر خوناي وعن ابن النديم.

(٣) soteriology عقيدة الخلاص(في الدين)، عقيدة النجاة(من الإثم او الذنب).

(٤) يأخذ وقتاً طويلاً جداً، يمتد طويلاً(فوق الحد).

كان إله الظلام ، أهريمان ، يناصبه العداء. ويتطابق(أهورا مَزدا) مع الإنسان القديم ، الذي هو «فيض» عن الإله الأعلى-هذا دليل على تعزيز فكرة الإنسان القديم من جانب ، ومن جانب آخر دليل على تعلية التسامي الإلهي ، الذي لم يعد يسمح بالتدخل المباشر لـ(الله الأول) في الصراع الميتافيزيقي الذي كان سمةً بارزة في أورمُزد الإيراني. وكذلك لم تكن الهزيمة التي لحقت بالمقاتل ضد الظلام ، في النسخة الغنوصية ، متوافقة مع وضع الإله الأعلى. وهكذا فإن أورمُزد ، كنظير للإنسان القديم للمانويين ، يصبح أداة تنفيذية لآلهة النور الأصليين: "جاء أورمُزد بصحبة الألهة الخمسة للقتال ضد الشيطان بناء على توصية كل الألهة"[1]. إن عناصر النور الخمسة التي يرتديها الإنسان القديم كدرع هي بمثابة رموز أكثر كثافة لأقانيم الإله الخمسة ، أي الشخينات ؛ والتي بالرغم من أسمائها المادية ، ولكنها ذات طبائع روحية ، وعليه فهي أصل جميع "النفس" في الكون.

اندحار الإنسان القديم

"وعمد إبليس القديم إلى أجناسه الخمسة ، وهي: الدخان ، والحريق(النار الأكلة) ، والظلمة ، والسموم(الرياح اللاهبة) ، والضباب ؛ فتدرعها وجعلها جنة له ، والتقى الإنسان القديم ، فتفكر وقال: "ما طلبته بعيداً نلته عن قرب". فاقتتلوا مدة طويلة ، واستظهر إبليس على الإنسان القديم. فقدم الإنسان القديم نفسه وأبناءه الخمسة طعاماً لأبناء الظلام الخمسة ، كمن يخلط لعدوه سماً قاتلاً بكعكة ويقدما له. والتهم إبليس من نوره (أي من أبنائه الخمسة) ، وأحاط به مع أجناسه وعناصره. فلما التهمهم أبناء الظلام ، حُرمت الآلهة المستنيرة من فهمها ، ونتيجة لسم أبناء الظلام صاروا مثل امرؤ قد عضه كلب مسعور أو ثعبان. فاختلط أجزاء النور الخمسة بأجزاء الظلمة الخمسة".[2]

---

(1) Chuastuanift Ch. 1

(٢) نقلاً عن ثيودور برخوني وابن النديم. انظر ايضاً النسخة الدراماتيكة لـ Chusatuanift، الفصل الأول: "الله وإبليس، النور والظلام، كانوا مختلطين في ذلك الوقت. مرافقين اورمُزد،=

من الآن فصاعداً سينتقل الاهتمام الميتافيزيقي إلى "الآلهة الخمسة" ، الذين هم درع أو حماية الإنسان القديم ، باعتبارها الضحايا المتورطة تماماً في هزيمته ، وعنها صرنا نسمع كثيراً أينما يتم الإعلان عن الجانب الديني المتعلق بالمصير الإلهي: "لكون نورانية الألهة منذ بداية كل الأشياء قد تعرضت للهزيمة على يد "أهريمان" ، والشياطين (إلخ) ، والتي يبقون عليها في الأسر إلى هذه الآونة" ؛[1] "من العناصر الخمسة ، أخذ الحارس الشخصي لأورمُزد النفس اللطيفة غنيمة وقيدها في النجاسة. ولأنه أعماها وأصمها ، صارت مشوشة ولم تدرك في بداية الأمر أصلها الحقيقي"[2]. لدينا هنا سبب لأهمية مصير"الدرع": الذي من جوهره جاءت أنفسنا(أرواحنا) ، وحالنا هو عاقبة ما حصل لها. وقد دَوّنَ هيجيمونوس[3] مايلي: "أراكنة الظلام أكلت من درعه - الذي هو ، الروح". إن هذا التشابه هو من النقاط المحورية للنظام.

التضحية وخداع الروح

إن للمُفترس أيضاً تأثيراً على الفريسة ، ليس فقط لأنه يصرف الظلام عن هدفه الأساسي ، الذي هو عالم النور نفسه ، ولكن المادة المُفترسة (المُلتهمة) في داخله تفعل فعل السم المسكن ، وسواء قُضيت رغبته أو تبلدت ، فإن هجومه قد تمّ منعه بهذه الوسيلة. إن كلتا المادتين سمٌ لإحداها الأخرى ، مما جعل بعض الروايات تقول إن الإنسان القديم لم يهزم تماماً تحسباً لتأثير تسليم نفسه طوعاً لكي يلتهمه الظلام. على أي حال ، فإن استسلام النفس(الروح) إلى الظلام لا يجنب عالم النور المهدد خطراً

=الألهة الخمسة، [أي] انفسنا، تقاتلوا مع الشياطين لوهلة فاصيبوا وجرحوا. والاختلاط مع خبث إله الشياطين والنهمين، الشياطين الوقحين الجشعين... [وهلم جرا]، سبب لهم حرمان التفكير والاحساس: هؤلاء الذين انبعثوا من ذاتهم ونشأوا من ذاتهم نسوا ارض الألهة الخالدة فانفصلوا عن الهة النور".

(1)Andreas-Henning, p. 179.

(2) Salemann: see correction p 341

(٣) هيجيمونيوس Hegemonius او هيجيمونيوس الكذاب مسيحي من القرن الرابع يعتقد بأنه من وضع Acta Archelai حول المانويين ومحفوظ بالاتينية فقط.

محدقاً فحسب ولكن في الوقت نفسه يوفر الوسائل التي بواسطتها يمكن التغلب على الظلام في نهاية المطاف. هدف الظلام ، على المدى القصير ، تعبر عنه فكرة "الاستدراج" و"السم المسكن" ؛ أما هدفه البعيد المدى هو الخديعة (لأن التضحية هي خديعة ، ولو أنها فرضت على الإله) التي تكمن في فكرة أن الانفصال ثانية تعني في نهاية المطاف "الموت" للظلام ، أي تحوله نهائياً إلى عقيم. هكذا هي تصاغ في المصادر التي تركز على النفس(الروح) وتغفل الإنسان القديم: "أرسل ضد المادة قوة نسميها النفس(الروح) ، وهي شيءٌ من نوره وجوهره ، لكي تحمي الحدود ، ولكنها في الحقيقة طُعم[1] ، لكي تهادن المادة وتختلط بها كلية ضد إرادتها ؛ فإذا أرادت هذه القوة في وقت لاحق الانفصال عنها فذلك يعني نهاية المادة. وهذا ما حصل: عندما عاينت المادة القوة التي سُيِّرت ، انجذبت إليها برغبة متقدة وبانقضاض عنيف أمسكت بها والتهمتها ، فرُبطت مثل وحش بري ، (أو كما يقول بعضهم) نامت وكأنها مسحورة. وبتدبير من الله اختلطت الروح مع المادة ، الضد مع الضد. وبالاختلاط خضعت الروح لرغبات المادة خلافاً لطبيعتها الأصلية فانحطت إلى المشاركة في الشر".[2]

إن الترجمة الأكثر إثارة للإعجاب هي تلك المتعلقة بمرحلة الصراع ، التي تجمع ما بين الإنسان القديم(الرجل الأول) المحارب والنفس(الروح) السلاح والضحية ، التي تمّ العثور عليها ضمن أربعة من المقاطع الشعرية من المزمور٢٢٣ من كتاب المزامير

---

(١) سيفيروس: "مثل اغواء التملق والخداع".

(٢) نقلاً عن الكسندر وتيتوس. راجع رواية سيفيروس: "وبسبب ذلك الهجوم الذي تم الإعداد له في الأعماق ضد عالم النور، توجب على جزء من النور الاختلاط مع [مواد] الشر هذه، من أجل ان يُقيد الأعداء بوسائل الخلط تلك فتحل الطمأنينة على الطيبين وتتم المحافظة على طبيعة الخير". وإلى هذا الجزء من العقيدة تتوجه اصابع انتقاد الأفلاطوني الحديث سمبليسوس بقوله: "إنهم يجعلون من الله وضيعاً حينما يقولون عندما اصبح الشر قاب قوسين او ادنى من حدوده ارتعب خوفاً من أن يقوم الشر بغزو بلاده؛ وبسبب جبنه قام ظلماً وجوراً بإلقاء الأنفس إلى قوة الشر، التي هي اجزاء واعضاء منه، التي لم ترتكب معصية، ربما لكي ينقذ ما تبقى من الأخيار"(In Encheir. Epict. 27).

المانوية ، والتي لا ينبغي حجبها عن القارئ بالرغم من التكرار الذي لا يمكن تجنبه:

مثل راعٍ يرى أسداً قادماً ليدمر قطيعه من الغنم: هو يلجأ للمكر فيأخذ حملاً ويجعل منه فخاً يصطاده به ؛ بحمل واحد ينقذ قطيعه كله ؛ وبعد هذه الأشياء يعالج الحمل الذي جرحه الأسد:

وهو أيضاً سبيل الأب، الذي ارسل ابنه القوي؛ فأخرج هو(الابن) من نفسه بتولاً مجهزة بخمس قوى، تقاتل بها دركات الظلام الخمسة.

عندما وقف الخفير (؟) عند حدود النور، اراهم بتوله التي هي روحه؛ هزوا انفسهم في دركهم الأسفل، طالبين التعالي عليها، وفتحوا افواههم رغبة بابتلاعها.

أمسك بها بإحكام، ونشرها فوقهم، مثل الشبكة على السمك، جعلها تهطل عليهم مثل غيوم مياه نقية، فدفعت بنفسها في وسطهم مثل البرق الثاقب. فانسلت في اجزائهم الداخلية، وقيدتهم جميعاً بدون أن يعلموا بها.

(٩: ٣١- ١٠: ١٩)

سوف يلاحظ القارئ التحول المجازي في هذه الفقرة ؛ حيث تمّ في أغلب النصوص استبدال "الدرع" بـ"البتول" كرمز للنفس(وهذه بالتأكيد صورة تتوافق أكثر مع أذواقنا) ، وتم توظيف ذلك عن قصد وبشكل فعال بواسطة الإنسان القديم (الرجل الأول) كوسيلة حرب هجومية: دون أي ذكر للهزيمة. هذا مثال واحد على حرية التفكير التي تتعامل بها المانوية مع رمزيتها. ولكن حتى هنا ، كان على الرجل الأول ، الذي يبدو منتصراً قاهراً لـ"أخيه"(الذي هو الروح الحية-أُنظر ما بعده) أن يساعد أخاه "للخروج من الدرك الأسفل" ، وهذا يعود بنا ثانية إلى الموضوع الرئيس للعقيدة. إذا تناولنا هذا السرد ، عندئذ ، تم في الظلام أسر رسول النور-الرجل الأول مع درعه الخماسي النفس-بالرغم من نجاحه في وقف العدو ، "تمّ عصره بشدة" ، وأصيب بالخدر وفقد وعيه ، و"بالتالي اضطر الله أن يخلق العالم" ، لكي لا تنفصل الأجزاء المختلطة.

الخلق الثاني: الروح الحية؛ تحرير الرجل الأول

"استعاد الرجل الأول وعيه وتوجه بالصلاة سبع مرات إلى أب العظمة. استجاب الأب لصلاته واستحضر الخلق الثاني صديق الحياة، وصديق الحياة استحضر المهندس الأعظم الذي استحضر بدوره روح الحياة. وروح الحياة استحضر أبناءه الخمسة(كل واحد من طبائع الله الروحية الخمسة؛ سنغفل هنا أسمائها). فحملوا أنفسهم إلى أرض الظلام، ومن الحدود نظروا إلى غور جهنم السفلى، وأبصروا الإنسان القديم وقد ابتلعه الظلام، هو وأبناؤه الخمسة. فدعا روح الحياة الإنسان القديم بصوت عالٍ كالبرق؛ فصار صوت روح الحياة كالسيف القاطع فأزاح الستار عن هيئة الرجل الأول. ثمّ تحدث إليه قائلاً:

السلام عليك ايها الطيب بين الأشرار،

ايها المُشرق وسط الظلام،

الله الذي يقيم بين وحوش الغضب،

الذين لا يعرفون مجده.

عندئذ اجابه الرجل الأول قائلاً:

تعالَ للسلام عليه من هو ميت

تعال، يا كنز الصفاء والسلام!

ثُمّ اردف قائلاً:

كيف حال آبائنا،

ابناء النور في مدينتهم؟

ثُمّ خاطبه النداء قائلاً: إنهم على ما يُرام. فانضم النداء والجواب إلى بعضهما البعض، وصعدا إلى أم الحياة وإلى روح الحياة. فارتدى روح الحياة النداء وارتدت أم الحياة الجواب، ابنها الحبيب. يتم تحرير الإنسان القديم بواسطة روح الحياة الذي مَدّ يده اليمنى له وحرره من المواد الجهنمية، وعند صعوده صار الله ثانية. ولكن تَمّ التخلي عن النفس(الروح)(لأن اجزاء النور هذه اختلطت تماماً مع أجزاء الظلام)".[1]

---

(١) نقلاً عن ثيودور بر خوناي، وهيجيمونيوس، وابن النديم.

فالـ"نفس"(الروح) التي حررها الرجل الأول هكذا واستعادها قبل بداية العالم، فقدها لصالح المادة. ومن أجل هذه الأجزاء المفقودة والتي ابتلعت تماماً، توجب خلق الكون ليكون آلية عظيمة لفصل النور. فيما يتعلق بتحرير الرجل السماوي الما قبل زماني، فهو للمانويين بمثابة قيامة المسيح للمسيحيين: إنها ليست مجرد حدث من الماضي(من وجهة النظر الزمانية الإسخاتولوجية(الأخروية) لا يوجد "مجرد ماضٍ")، ولكنها النموذج الأصلي الرمزي والضمان الفعال لكل الخلاص المستقبلي. ولها وجود رئيس بالنسبة للمؤمن، لأنها في المعاناة والفداء هي مثال مصيره هو: لهذا لم يحمل الله اسم"رجل" جزافاً. لذلك يبدو ما حدث في الزمن الخارجي للأسطورة وكأنه مجرد حادثة، غير ضرورية لسيرورته الموضوعية، بالكاد تتداخل معها (لكون هذه السيرورة تعتمد على استمرارية حالة الخلط بالذات)، تنتمي بواسطة أهميتها التشابهية الداخلية إلى الوجود الحقيقي المباشر للخلاص. والدليل على ذلك، بصرف النظر عن المناشدة البشرية المؤثرة التي تتعلق بالمشهد الأسطوري نفسه، هو احتفال الحياة اليومية الذي ينسب فيه المانويون أنفسهم إلى الرجل الأول بتكرار طقس مهم: "وفقاً لرواية المانويين حين يلاقي أحدهم الآخر يقوم بمصافحته بيده اليمنى في إشارة إلى أنهم الناجين من الظلام" (هيجيمونيوس). "أول 'يد يمنى' هي تلك التي قدمتها أم الحياة إلى الرجل الأول حينما كان على وشك الذهاب للحرب. 'اليد اليمنى' الثانية قدمها روح الحياة إلى الرجل الأول عندما أخرجه من الحرب. ووفقاً لِلُغز اليد اليمنى؛ ظهرت المصافحة باليد اليمنى التي انتشرت بين الناس (كيفالايا ص٣٨ –٢٠ و٣٩–٢٠، ٢٢).[١] الإثبات الآخر هو دور الجوهرين النداء

---

(١) راجع أيضاً Epiph. Haer. 66. 25. 7-8 عرفت المصافحة في العصور القديمة كعمل رمزي يتعلق بمناسبات «قانونية»(ابرام عقود وخلافه)، وليس بوصفها تحية. وكذلك Gal. 2:9 "تقديم اليد اليمنى تعبيراً عن الزمالة" لتوقيع ميثاقاً (بين الرسل، يتعلق بمهمتهم بين الوثنيين واليهود بالتعاقب). التحية بين المسيحيين الأوائل كانت قبلة الأخوّة، والتي توقفت ممارستها بعدها بوقت قريب نسبياً. وسواء كانت المصافحة، التي انتشرت ضمن الشعوب الأوربية والشعوب الشرق اوسطية، كان اصلها من المانوية أو من الاعراف المسيحية، فأنا لا=

والجواب(أو بديلاً للأخير: السمع) اللذين يلعبانه خلال عملية الخلاص التاريخية، وبخاصة في الاكتمال النهائي عند نهاية الزمن. سوف نذكر المقطع المتعلق بالموضوع من الكفالايا في نهاية الفصل، ولكن أود أن اقتبس هنا ملاحظة ممتازة من أول معلق لها: "بهذه الطريقة فإن أسطورة انهاض الإنسان القديم(الرجل الأول) بواسطة روح الحياة (أو: الروح الحية) التي اقترنت بصلة الخلاص في نهاية الزمن كنموذجها الأصلي وشرطها المسبق: 'نداء' روح الحياة و 'السمع' الذي من خلاله استجاب له الرجل الأول يعيش في أجزاء النور التي خلفها وراءه لأنها بالتنظيم والقابلية يمكنها أن تُحدث بنفسها العودة إلى عالم النور في نهاية الزمن.[1] بدون هذا "المشهد" الصوفي (الباطني) فإن العديد من "عمليات الخلاص" القبل-كونيّة في الحدس الغنوصي لا يمكن أن تكون مفهومة.[2]

خلق العالم الأكبر

بمقدورنا في رواية الخلق التالية أن نغض الطرف عن الكثير من التفاصيل الأسطورية لأنها أقرب للخيال منها للأهمية العلمية. وكخطوة أولى يقوم روح الحياة (أو: الروح الحي) وحاشيته بفصل "الخليط" عن كتلة الظلام الرئيسة. ومن ثم "يأمره ملك النور بخلق العالم الحالي وبنائه من تلك الأجزاء المختلطة، من أجل تحرير أجزاء النور تلك من الأجزاء المظلمة". ولهذه الغاية يتم قهر الأراكنة الذين خلطوا النور(وبذلك صار عاجزاً)، ومن جلودهم ومن أجسادهم يتم صنع السموات

=استطيع الجزم بذلك، ماعدا في Acta Archelai كتابة مسيحية من اوائل القرن الرابع (تم اقتباسها هنا من "Hegemonious") تفيد بانها خصلة مانوية. كما انها تمارس من قبل المندائيين إلى يومنا هذا كجزء من طقوس التعميد (الصباغة) التي يمارسونها ويسمونها "تبادل الكُشطا" (كُشطا=العهد).

(1) H. J. Polotsky in C. Schmidt und H. J. Polotsky, "Ein Mani-Fund in Agypten,"Sitzungsberichte d. Preuss. Akad. 1933, vol. I. p. 80.

(٢) إن أهمية الطراز البدئي للحدث القبلكوني معلن بشكل واضح، على سبيل المثال في كتاب الباروخ حينما يقال عن "الوهيم" المعاد تأهيله بعد انفصاله عن "الأديم"، اي الطبيعة السفلى، بأن صعوده نحو الطيب قد بين الطريق لكل اولئك الذين يريدون الصعود"(Hippol. Refut. V. 27).

والأرض. ولو أنه قيل إن الأراكنة تم تكبيلهم بقبة السماء (ما زالوا مثبتين من جلودهم التي تشكل الرقيع؟) ، وبالرغم من أنه قد قيل كذلك أن الأرض والجبال تشكلت من لحومهم وعظامهم ، فالتواتر يجعل من الواضح أنهم بذلك لم يفقدوا حياتهم الشيطانية ولا الظلام بشكل عام فقد قدرته على الفعل. لكن تشاؤم المانوية ابتدع تعبيراً خيالياً مبالغًا فيه ذا نظرة سلبية تجاه العالم: تأتي كل أجزاء الطبيعة التي تحيط بنا من جيّف قوى الشر النجسة.[1] وكما يعبر عنها أحد النصوص الفارسية-المانوية ، "العالم تجسيد للشرير أهريمان". وهو أيضاً سجن لقوى الظلام الذين هم محجوزون في هذه الآونة ضمن نطاقه ؛ وكذلك هو مكان لتطهير النفس(الروح):

هو نشر كل قوى غور العمق إلى عشر سماوات وثمان أرضين، وحجزها في هذا العالم(الكوزموس)، وجعل منه سجناً لجميع قوى الظلام. وهو أيضاً مكان لتطهير الروح التي ابتلعوها في داخلهم.[2] (المزمور المانوي رقم ٢٢٣، ١٠. ٢٥-٢٩)

بعد ذلك ، يتم انتزاع ذلك الجزء المُلتهَم من النور[3] ، الأقل تلوثاً ، من المادة ، وينقى إلى "نور" بالمعنى المادي ، ومن الجزء الأكثر نقاوة صارت الشمس وتكون القمر-"السفينتان" الاثنتان-ومن البقية تشكلت النجوم. وهكذا فإن النجوم ، ما عدا الكواكب التي تعود للأراكنة ، هي"بقايا الروح". ولكن مع نظام العالم الأكبر هذا لم يتم الحفاظ إلا على جزء ضئيل من النور فقط ، "كل الباقي ما زال محبوساً ، ومقموعاً ، وملوثاً" ، والكواكب تندبه.

---

(١) انظر: Cumont, Recherches, pp. 26 f.

(٢) قارن مع قال ماني: فلما اختلطت الأجناس الخمسة الظلمية بالأجناس الخمسة النورية، نزل الإنسان القديم إلى غور العمق، فقطع أصول الأجناس الظلمية، لئلا تزيد، ثُمّ انصرف صاعداً إلى موضعه في الناحية الحربية. قال: ثُمّ أمر بعض الملائكة باجتذاب ذلك المزاج إلى جانب من أرض الظلمة، يلي أرض النور، فعلقوهم بالعلو، ثم أقام ملكاً آخر فدفع إليه تلك الأجزاء الممتزجة. قال ماني: وأمر ملك عالم النور بعض ملائكته بخلق هذا العالم وبنائه من تلك الأجزاء الممتزجة، لتخلص الأجزاء النورية من الأجزاء الظلمية، فبنى عشر سماوات وثمان أرضين، ووكل ملكاً يحمل السماوات، وآخر يرفع الأرضين... (ابن النديم، الفهرست، ص ٤٠١).

(٣) بواسطة خدعة غريبة سنعرض لها عند تكرارها لاحقاً.

الخلق الثالث: الرسول

"ثُمّ قامَ كل من أم الحياة، والرجل الأول، وروح الحياة بالصلاة متضرعين لأب العظمة: اخلق إلهاً جديداً، وكلفه بالذهاب لينظر مُطْبق[1] الشياطين ذلك، ولكي يقيم دورة الأرض الحولية(السنوية) ويعيّن مرافقاً لحماية الشمس والقمر، وأن يكون هو منقذاً و مخلصاً لنورانية الألهة التي منذ بداية كل الأشياء تعرضت للقمع من قبل أهريمان، والشياطين(الخ)، والتي يبقون عليها أسيرة لحد الآن، وأيضاً لتلك النورانية المحتجزة في عوالم السماوات والأرض الكونية وتعاني هناك، وأن يُعدّ طريقاً للريح والماء والنار وكذلك طريقاً للعلو والسمو. فسمعهم آب العظمة، واستحضر الخلق الثالث الرسول. استدعى الرسول العذارى الاثني عشر(وفقاً لأسمائهن فهن يجسدن الفضائل والخصائص الإلهية)، ومعهن أقام ناعوراً ذا اثني عشر دلواً".[2] يحمل الرسول حاله إلى سفن النور، التي كانت لحد هذه الآونة واقفة لا تتحرك، فيطلق حركتها وبهذا يبدأ دوران الأفلاك. ويصبح هذا الدوران مركبة عملية الخلاص الكونية، متميزاً عما تقره عقول البشر، لأنه يعمل كآلية لفصل النور الواقع في شراك الطبيعة ونقله إلى الأعلى.

أصل النباتات والحيوانات

أولاً، يحاول الرسول، على أية حال، طريقاً أقصر: "فلما تحركت السفن وصارت في كبد السماء، كشف الرسول عن هيئاته، وصار مرئياً لجميع الأراكنة، أبناء الظلام، ذكوراً وإناثاً. وعند رؤيتهم للرسول في هيئاته الجميلة، هامَ جميع الأراكنة رغبةً به، الذكور بهيئاته الأنثوية والإناث بهيئاته الذكورية. وأثناء شهوتهم الجنسية العارمة بدأوا بإعتاق نور الآلهة النورانين الخمسة الذي سبق وأن التهموه" (عن بر خوني). وتُعد هذه الوسيلة النفعية بشكل غير مألوف في انتزاع النور من

---

(١) مُطْبِق: سجن تحت الأرض.

(٢) البروج، يتم تصورها على انها نوعاً من النواعير. كل هذه الفقرة نقلاً عن ثيودور بر خوناي وهيجيمونيوس وعن قصاصة طرفان التي تقدم نص الدعاء (Andreas-Henning, p, 179 f.).

خاطفيه، فكرة أسطورية قام الغنوصيون قبل ماني بتجسيدها في أنظمتهم.[1] النور الهارب تتسلمه ملائكة النور وتقوم بتنقيته وتحميله على "سفن" حتى يُنقل إلى موطنه الأصلي. ولكن كانت خطة الرسول المريبة ذات حدين في نجاحها، فقد هرب من الأراكنة مقدار مساوٍ لأجزاء النور من المادة المظلمة ("الخطيئة") وامتزج مع النور، محاولاً الدخول إلى سفن الرسول. وحين أدرك الرسول ذلك أخفى هيئته ثانيةً وقام بأقصى ما يُمكن بتفريق مكونات المادة المقذوفة. وبينما صعدت الأجزاء الأكثر نقاوة، سقطت تلك الأجزاء الملوثة؛ التي امتزجت مع "الخطيئة"، على الأرض، وهناك كونت هذه المادة المخلوطة العالم النباتي. وعليه فإن جميع النباتات، "الحبوب والأعشاب وكل الجذور والأشجار هي مخلوقات الظلام، وليست مخلوقات الله، وفي هذه الأشكال والأجناس من الأشياء تكبلت الإلوهية". أما منشأ عالم الحيوان فلم يكن أقل بؤساً، حيث تكون من إجهاض بنات الظلام عند رؤيتهن للرسول، ويحتفظ عالم الحيوان هو الآخر بمادة النور حبيسة.[2]

خلق آدم وحواء

إن الكشف الوجيز عن هيئات الرسول، بالإضافة إلى ما أوصل إلى تلك الأنواع الجديدة من احتجاز النور، وإلهام الظلام بفكرة الوسائل الأخيرة الأكثر فعالية للحفاظ على غنائمه المهددة؛ حجزه بالشكل الأكثر ملائمة له. تمّ الإيحاء بذلك الشكل إلى الظلام بواسطة الشكل الإلهي الذي تمت رؤيته.[3] واستباقاً للفقدان الحتمي للنور من خلال التأثير التفريقي المستمر للطواف السماوي؛ مأسوراً بالطموح لخلق شيء من ذاته يضاهي تلك الرؤيا؛ معتقداً بذلك أنه يصنع سجناً أكثر أماناً للقوة الغريبة؛ وأخيراً، رغبةً منه في أن يكون له بديل في هذا العالم بخلاف الشخص

---

(١) حول المادة الكاملة المتعلقة بالأصل والاستخدام الغنوصي هذه الفكرة الأسطورية انظر: "La Seduction des Archontes," in Cumont's Recherches, pp. 54 ft

(٢) نقلاً عن كل من ثيودور بر خوناي واوغسطين.

(٣) مرة أخرى هذا موضوع غنوصي واسع الانتشار: تزوير اللاإلهي من قبل الأراكنة.

الإلهي بعيد المنال ، بديل يتسيده ويتحرر من خلاله أحياناً من الرفقة البغيضة لنوعه ، قام ملك الظلام بخلق آدم وحواء على صورة الهيئة البهية ، وسكب فيهما ما تبقى في جعبته من نور. ويتم وصف هذا الإنجاب بمزيد من الملابسات المنفرة ، تنطوي على المضاجعة ما بين ذكور وإناث الشياطين ، والتهام الذرية بواسطة الملك..إلخ.

تتجلى النقطة العقائدية الرئيسة في هذه الفنتازيا في أنه حين لم يكن تكوين النباتات والحيوانات مخططاً له ، وكان إخفاقاً لمناورة النور التكتيكية ، كان خلق الإنسان خطوة مضادة مقصودة ، في الواقع الخطوة المضادة الكبرى ، للظلام ضد إستراتيجية النور. وباستخدام الشكل الإلهي نفسه لأغراضه ، حَوّل بشكل بارع التهديد الأخطر لسلطانه إلى سلاح رئيس للدفاع. هذا ما آلت إليه فكرة خلق الإنسان على صورة الله! وأصبحت "الصورة" بذاتها أداة للظلام ، وليس النسخ بحد ذاته نوعاً من التجديف فحسب ولكنه خدعة شيطانية موجهة ضد الأصل. وكأن جميع المصادر تتفق على ما يلي: لما كانت غاية الظلام الرئيسة بشكل عام هي "عدم فصل النور عن الظلام" ، فلهذا يمكن خاصة احتجاز جزء كبير من النور "كنفس" (روح) في الشكل الإلهي والاحتفاظ به فيه على نحو أكثر فعالية من أي شكل آخر. ومن الآن فصاعداً سيكون الصراع بين النور والظلام مركزاً على الإنسان ، الذي صار الجائزة الكبرى وفي نفس الوقت ميدان المعركة الرئيس للأطراف المتنازعة. ولكلا الطرفين حصص فيه: للنور تلك الضرورية لإحيائه وللظلام تلك اللازمة لبقائه. هذا هو المركز الميتافيزيقي للديانة المانوية ، التي تعزز أفعال ومصير الإنسان الفردي وتُضفي عليه أهمية قصوى في التاريخ الإجمالي للوجود.

جسد الإنسان هو مادة شيطانية-في هذه السمة يتجاوز الانتقاص العام من الكون-وهو أيضاً من تدبير الشيطان. هنا عداء المانوية للجسد والجنس ، مع تبعاته الزاهدة الواسعة ، يتم تقديمه مع أساس ميثولوجي. لدى هذه العدائية وهذا الزهد السند العقلي الشامل ضمن وجهة النظر الغنوصية من الأشياء ، أياً كانت خصوصية المناظرات الميثولوجية ؛ نادراً ما تكون مدعومة بذلك العمق وقوة الشكيمة كما في الأسطورة المانوية. في سياق هذا السند النظري ، فإن السكن خاصة ، فوق التفاصيل

المقززة المتعلقة بإنجاب الإنسان من قبل الشياطين ، يضيف فقط عنصراً من القرف إلى عداوة مسندة "بعقلانية" من نوع آخر.

كان لخلق حواء غرض خاص ، فهي هدف أكثر شمولية للشياطين ، وبذلك تكون أداتهم ضد آدم ؛ "هم نقلوا إليها شيئاً من شهوتهم الجنسية من أجل إغواء آدم" - إغواءً ليس من أجل الشهوة الجسدية فقط وإنما من أجل الإنجاب ، الذي هو أكثر الأدوات المرعبة في إستراتيجية الشيطان. ليس فقط لأنها تطيل أسر النور إلى أجل غير مسمى ، إنما بعثرة النور من خلال التكاثر لكي تصبح عملية الخلاص أكثر صعوبة ، التي لا سبيل لها سوى إيقاظ كل نفس بمفردها. بالنسبة للظلام ، تحول اهتمام كل شيء نحو إغواء آدم ، أما ما يتعلق بالكواكب ، فإن إيقاظه(آدم) في الوقت المناسب يحول دون إغوائه.

مهمة يسوع النوراني ؛ آلام يسوع

"ما إن رأى الملائكة نور الله بدنسه ، تضرعوا لرسول البشائر الطيبة ، ولأم النور ولروح الحياة لكي يبعثوا بأحد ما إلى هذا المخلوق البدائي حتى يحرره ويخلصه ، ويكشف له المعرفة والعدل ، ويعتقه من براثن الشياطين. لذلك أرسلوا يسوع. اقترب يسوع النوراني من آدم الساذج..."ويتبع هنا المشهد الذي ورد نصه الكامل سابقًا. يسوع هنا هو إله لديه مهمة الوحي «للرجل» ، تتطلب أقنوماً أكثر تخصصاً أو فيوضاً للرسول ، الذي كانت مهمته موجهة نحو النور المأسور وسبقت خلق الرجل. وحيث أنه هو مَن يجعل آدم يأكل من شجرة المعرفة يفسر اتهام المسيحيين بأن المانويين يساوون بين المسيح والثعبان في الجنة.[1] عن مضمون وحيهُ ، فإن العقيدة المتعلقة بـ"ذاته مسكوبة في كل شيء" يتطلب شيئاً من التعقيب. إنها تعبر عن الجانب الآخر لشخصيته الإلهية: بالإضافة إلى كونه مصدراً لكل النشاط الإيحائي في تاريخ البشرية ، هو تجسيدٌ لكل النور المختلط بالمادة ؛ أي ، هو الهيئة المعَذَّبَة للرجل الأول

(١) انظر بهذا الخصوص المقطع الذي يتحدث عن "الرمزية الغنوصية".

(الإنسان القديم). كان هذا التفسير الأصيل والمعمق لشخصية المسيح المادة المهمة لأسس العقيدة المانوية والمعروفة بعقيدة يسوع المُعَذَب **Jesus patibilis** "المتدلي من كل شجرة" ، "الذي يُقَدَم مجبوراً في كل طبق" ، و"يولد كل يوم ، يتألم ويموت". هو مبعثر في كل الخليقة ، ولكن يبدو أن مملكته الحقيقية والمجسمة هي العالم النباتي ؛ الأكثر استكانة والشكل الساذج الوحيد للحياة.[1] ولكن في نفس الآونة ، مع الجانب الفعال لطبيعته ، فهو العقل الماورائي **transmundane Nous** الذي يأتي من أعلى ليحرر الروح الأسيرة وبشكل مستمر حتى تقيها نهاية العالم ، أي ، «هو نفسه» ، من التبعثر المادي.

ترد مختلف جوانب مبدأ المُخَلِص/المُخَلَّص هذا في المزمور التالي:

تعال إليَّ يا قريبي، يا ايها النور، يا دليلي...
مُذ خرجتُ إلى الظلمة اعطوني جرعة ماء لأشرب...
وأنا انوء تحت حمل ليس لي.
أنا بين أعدائي؛ الوحوش الذين يحيطون بي؛
الحمل الذي انوء به هو للسَلطَنات والإمارات.
اشتاطوا غضباً، انتفضوا ضدي..
المادة وأبناؤها قسموني بينهم، هم احرقوني بنارهم،
وهبوني شبيهاً لدوداً.
الغرباء الذين اختلطت بهم، هم لا يعرفوني؛
تذوقوا حلاوتي، فرغبوا بإبقائي معهم.
كنت الحياة لهم، ولكنهم كانوا الموت لي؛

---

(١) "ماهي" النفس التي ذبحت، من تعرضها للقتل، والظلم، والعذاب في العدو"؟ ـ ما كان يسمى النفس المذبوحة، والمقتولة، والمظلومة، والمعذبة هي قوة(حياة) الثمار والقثاء والبنور التي تجرش وتقطف وتفرم قطعاً لتصبح قوتاً لعوائم البشر. وكذلك الخشب حين يجف، والدثار يموت حين يبلى؛ هي أيضاً جزء من إجمالي "النفس المعذبة والمذبوحة"" (الكيفالايا، الصفحات ١٧٦. ٤٢٣... ١٧٨. ٥ وما يليها).

تصبّرتُ وانا تحتهم، فارتدوني ثوباً فوقهم

انا في كل شيء، انا احمل السماوات،

انا الأساس، انا من يسند الأراضين،

انا النور الذي يسطع، ويمنح المسرة إلى النفوس.

انا حياة الدنيا: انا النسغ الذي في كل الأشجار،

انا الماء العذب الذي تحت ابناء المادة...

انا حملت كل هذه الأشياء حتى انجزت وصية ابي؛

الرجل الأول هو ابي الذي نفذت وصيته.

انظر الظلام الذي هزمته؛ أنظر نار النوافير التي اخمدتها،

كلما دار الفَلَك مسرعاً، كلما تلقت الشمس جزء الحياة المُنقى.

يا نفس، ارفعي عينيك إلى الأعالي وتأملي وثاقك...

هو ذا أبوكِ يناديك.

اصعدي تواً متن سفينة النور وتسلمي إكليل المجد الخاص بك

وعودي إلى ملكوتك وامرحي مع كل الأيونات.

(المزمورCCXLVI 54. 8-55 13)

يتضمن ما أوحى به الرسول لآدم تحذيراً من الاقتراب من حواء. يمتثل آدم في بادئ الأمر، ولكن بمساعدة الشياطين تقوم حواء بإغوائه لاحقاً، وهكذا تبدأ سلسلة التكاثر، والسرمدية الدنيوية لمملكة الظلام. يستدعي ذلك تاريخاً زمنياً للوحي، والذي عبر التكرار الدوري يؤدي من خلال بوذا، وزرادشت، ويسوع التاريخي إلى ماني نفسه، وإجمالاً يجدد مرة بعد أخرى وحي يسوع النوراني الأصلي، متكيفاً مع العملية التاريخية للفهم الديني.

من أيون إلى أيون، لم يتوقف رسول الله عن تقديم الحكمة والأعمال هنا. وهكذا في أحد الأزمنة كان مجيئهما(أي مجيء "الحكمة والأعمال") إلى بلدان الهند من خلال الرسول بوذا؛ وفي زمن ثانٍ إلى فارس من خلال زرادشت، وفي زمن آخر إلى بلاد الغرب من خلال يسوع، وبعد ذلك في هذا الزمن الأخير نزل هذا الوحي ووصلت

هذه النبوة من خلالي ، أنا ماني ، رسول الله الحقيقي ، إلى أرض بابل.[1]

في علم النبوة هذا يأخذ ماني على عاتقه تعاليم غنوصية قديمة مشروحة بوضوح لدى الكلمنتينيين المزيفين Pseudo-Clementincs ، التي تدور حول "الرسول الحق الذي منذ بداية العالم ، يغير أشكاله وأسمائه ، ويجري حول الأيون إلى أن يحين أجله ويمسحه الله برحمته لقاء عمله وينال الراحة الأبدية[2]".

عندما نعود بذاكرتنا إلى نشأة الكون ، نلاحظ الفروع التالية. ثلاث مهام"خلق" فُرضت على الإله جراء عدوان الظلام وما ترتب عليه: خلق الإنسان القديم(الرجل الأول) من أجل المعركة والتضحية. خُلق روح الحياة أو الروح الحي(الذي يُدعى أيضاً بالدميورج) من أجل تحرير المحارب(أو البطل) ، ولأن ذلك ظلّ غير مكتمل ، لأن الكون تمّ بناؤه من المادة المختلطة ؛ خُلق الرسول(الذي يُسمى أيضاً الرسول الثالث) لتهيئة الكون للحركة ولإعتاق النور المسجون في داخله. جوبهت المهمة الثالثة بخلق الرجل بواسطة الظلام ، بدوره يحتّمً بدوره مهمة يسوع النوراني إلى آدم. من خلال إغواء الأخير(آدم) وحقيقة التوالد الذي تلا ذلك ، فإن هذه الدراما ومعها مهمة "يسوع" مكثت مطولاً في تاريخ البشرية. يعود تاريخ العالم هذا ، بالمعنى الضيق للكلمة ، برمته إلى قسم من التاريخ الإلهي الذي يمثله ظهور الرسول: الذي بأقانيمه المتغيرة يقوم بدور الآلهة الإيحائي في التاريخ الديني للبشر ، أي "يسوع" ومهمته نحو آدم في البداية ، وهو الفارقليط لماني في الأعالي ، والفكر العظيم عند نهاية التاريخ المروعة[3].

وسنتناول لاحقاً العمل النبوئي الأخير.

---

(١) عن كتاب ماني "الشابورغان" نقله البيروني في كتابه "الآثار الباقية". حين يطلق ماني كذلك على نفسه "رسول يسوع المسيح" فذلك بالمفهوم الذي كان فيه يسوع المسيح أيضاً رسولاً، بعبارة اخرى، رسول "يسوع النور" الأبدي، ولا يوحي بأية تابعية لهذا السلف، سواء لشخصه، او لرسالته، او لمكانة كنيسة "مختارة"؛ بل على العكس فإن ماني في الاعتبارين الأخيرين، يدعي التفوق في الهيئة النهائية والأكثر كونية.

(2) Homil. III. 20

(٣) نبوئي apocalyptic نسبة لسفر الرؤيا الذي يتنبأ بدمار العالم الشامل؛ نهاية مرعبة.

تبدو النتائج العملية المستوحاة من النظام الخلاصي الكوني هذا واضحة المعالم، فكل منها يبلغ مبلغ الزهد الصارم. "بما أن دمار المادة قد قضى به الله، فينبغي للمرء أن يمتنع عن كل شيء فيه روح ولا يأكل سوى الخُضَر، أو أي شيء آخر لا حِس له، والامساك عن الزواج، وملذات الجماع وإنجاب الأطفال، حتى لا تمكث القدرة الإلهية من خلال تعاقب الأجيال مدة أطول في المادة. لكن لا يجوز للمرء في سعيه لتحقيق النقاء في الأشياء؛ الإقدام على الانتحار"(عن ألكسندر). الإمساك عن أمور الطعام تحكمه وجهتا نظر إلى جانب مسألة الزهد العام: ليس ضرورياً خلط، وبالتالي حبس المزيد من مادة النور؛ وبما أن ذلك لا يمكن تجنبه كلياً(النباتات أيضاً تحتوي عليها) فعلى الأقل تجنب إيذاء النور بصورته الواعية في الحيوانات. وعلاوة على ذلك، فمن مسلمة إبقاء الاتصال بأدنى الحدود مع مادة الظلام وعدم الشعور بالطمأنينة، في عالم جُل غايته تعزيز "الانفصال" تلي وصية الفقر، التي تنطوي على حظر أو افتاء بعدم بناء منزل. وأخيراً، فإن مذهب شمول النفس النابع من فكرة الخلط ويفترض وجود مادة النور في كل مكان(حتى في الطبيعة "الجامدة") يقود إلى فكرة الخطيئة الأكثر غلواً، تمّ افتراضها في أي وقت من الأوقات: ذلكم الذي يسير على الأرض فإنه يؤذي التربة(أو بشكل دقيق: النور المخلوط بها)؛ والذي يحرك يده في الهواء يجرح الهواء، الذي هو نفس البشر والبهائم...(إلخ)"(عن هيجيمونيوس **Hegemonius**). "حري بالمرء أن ينظر إلى الأرض وهو يسير في طريقه، لئلا يطأ بأقدامه صليب النور ويخرب الزرع" (الكيفالايا ص ٢٠٨، ١٧). وبرغم انغماس الخطيئة بحكم طبعها في عموم الفعل الذي لا محيص عنه، والتي أرادها الشيطان على هذا النحو في عملية خلق الرجل، فإنه توجب تضمينها في طقس الاعتراف الكنسي.[(١)]

---

(١) الـ Chuastuanift (دليل الاعتراف)، يستمد هذه الفئة من الخطايا بصورة منهجية من العقيدة الكونية. وبعد أن يحدثنا أولاً عن مصير "الإلهة الخمسة"، أبناء الإنسان القديم، فإنه يعدد أنواع الخطايا المستحثة من قبل الحالة الأساسية هذه: بالأصابع والأسنان، وبالأكل والشرب؛ بما يتعلق بالأرض، والنبات، والحيوان. فإن كل الأعمال توسم "بكسر" و "انتهاك"=

غير أن الصرامة التامة لأخلاقيات الديانة المانوية مدخرة لمجموعة معينة وهم "المختارون"[1] أو "الصدّيقون" الذين مارسوا حياة الزهد الرهبانية ، ربما على غرار الرهبنة البوذية ، وكان لها تأثير قوي في تشكيل الرهبنة المسيحية. يُسمى السواد الأعظم من المؤمنين بـ"السمّاعين" أو "الجنود" ، وقد عاشوا في العالم وفقاً لقواعد أقل صرامة ، ومن واجباتهم التي تستحق التقدير خدمة النخبة وجعل حياتهم المكرسة للعبادة ممكنة. وبعامة لدينا ثلاث فئات من البشر: المختارون ، والجنود ، والآثمون ، ولهذا التصنيف نظيرٌ واضح مع ثالوث الروحانيين ، والنفسانيين والجسديين[2] في الغنوصية المسيحية. "فهذه ثلاث طرق لتقسيم نسمات الناس ، إحداها إلى جنان النور وهم الصديقون(المختارون) ، والثانية إلى العالم والأهوال ، وهم حفظة الدين (الجنود)ومعينو الصديقين ، والثالثة إلى جهنم ، وهو الإنسان الأثيم"....إلخ ، "فلا يزال كذلك إلى أن يتخلص نوره وروحه ، ويلحق بملحق الصديقين ويلبس لباسهم بعد المدة الطويلة من تردده. فأما الإنسان الأثيم ، فإذا حضرت وفاته حضرته الشياطين... فيدحى به إلى جهنم"(ابن النديم ص ٤٠٨).

عقيدة آخر الأشياء

وعلى هذه الصورة ، فإن تاريخ العالم والإنسان هو عملية مستمرة لتحرير النور ، وكل تدابير الكون مثلها مثل كل أحداث التاريخ يتم تدارسها حسب وجهة النظر هذه. تتمثل أدوات الخلاص عبر التاريخ في دعوات الرسل ، وبطاركة "الكنائس"

="وأذى" و"تعذيب" الآلهة الخمسة. في صيغة الاعتراف نفسها نقرأ: "ربي، كلنا ذنوب وعيوب، وغارقون في الخطيئة: بسبب شيطان الجشع الوقح الذي لايشبع، فإننا دائما وبلا انقطاع، بالفكر وبالقول وبالفعل، وبالرؤية بأعيننا وبالسمع بآذاننا، وبالتحدث بأفواهنا، وبالامساك بإيدينا، وبالسير بأقدامنا، نعذب نور الإلهة الخمسة، والأرض الجافة والأرض الرطبة، وأجناس الحيوان الخمسة، وأنواع الاعشاب والأشجار الخمسة (الفصل ١٥).

(١) نخبة elect ، صفوة، خيار الناس، المفضلون على غيرهم الذين اصطفاهم الله وبرأهم من الأزل.

(٢) الرجال السمان(السركينيون sarkinoissarkics σαρκινούς,,) أي الجسديون الذين ليست لهم علاقة بالروح(انظر كورنثوس ١.٣).

(الأديان) وأثرهم في الإيقاظ، والتعاليم، والتطهر من الذنوب. أداة الكون الخلاصية هي الطواف الكوني، وخاصة طواف الشمس التي "تطوف السماوات وتجمع بأشعتها أعضاء الله حتى التي في البالوعات"(أوغسطين). أي أن الشمس، بوصفها عملية للطبيعة، تستخلص تلقائياً وتجذب وتنقي النور من المادة، ومثل سفينة تنقله إلى ناعور البروج، الذي بدورانه يحمله إلى عالم النور.[١] إن أداتي الكون الخلاصية تكمل إحداهما الأخرى: ومما يعين التخليص والتمييز، ورفع أجزاء النور، التسبيح والتقديس، والكلام الطيب وأعمال البر ، فترتفع بذلك الأجزاء النورية؛ أرواح الأجساد الميتة؛ في عمود الصبح، إلى فلك القمر ، فلا يزال القمر يقبل ذلك من أول الشهر إلى النصف فيمتلئ فيصير بدراً، ثُمّ يؤدي إلى الشمس إلى آخر الشهر، فتدفع الشمس إلى نور فوقها، فيسري في ذلك العالم إلى أن يصل إلى النور الأعلى الخالص، ولا يزال يفعل ذلك حتى لا يبقى من أجزاء النور شيء في هذا العالم إلا قدر يسير منعقد لا تقدر الشمس والقمر على استصفائه، ويدع الملك الذي يجتذب السموات، فيسقط الأعلى على الأسفل، ثُمّ توقد نار حتى يضطرم الأعلى والأسفل، ولا يزال يضطرم حتى يتحلل ما فيها من النور. مما يتسبب في أفوله بعد أن يستريح من حمولته. ثم يعاد تحميل المعدية(العَبّارة) ويتم تفريغها ثانية بهذه الطريقة، وتقوم الشمس بنقل النور إلى النور الذي يعلوها في عالم التسبيح، وتستمر في ذلك العالم حتى تصل إلى أعلى وأنقى نور. ولا تتوقف الشمس عن القيام بذلك حتى لا يبقى شيء من أجزاء النور في هذا العالم، ما عدا جزء محدود لا يمكن للشمس والقمر من فصله(سيتم فصله بواسطة الحريق النهائي)".[٢]

اصفر فاصفر من يوم إلى آخر
يصبح عدد الأنفس (على الأرض)

---

(١) التفاصيل "الفلكية" لهذا التصور رويت بأشكال متعددة في المصادر، وباستثناء دور القمر فليست لها اهمية هنا.

(٢) عن الشهرستاني وابن النديم وهيجيمونيوس.

بينما هي تصعد إلى اعلى، نقية.[1]

هنالـك أمـر رائـع لا يُمكـن إنكـاره في هـذه الرؤيـة الكونيـة ، وقـد كـان مقنعـاً للمـانويين إلى درجةجعلتـهم يقولـون: "هـذا الأمـر هـو واضـح حتـى للأعمـى" (ألكسندر). لا يمكن أن نتفق تماماً مع ذلك ولكن قد نوافق على أن صورة القمر وهو يتعاظم ويأفل وينوء تحت حمولة النفوس ، وصورة الشمس وهي باستمرار تفصل وتصفي النور الإلهي ، وصورة ناعور البروج وهي تغرف(أجزاء النور=الأنفس) وتصبها فوق ، هي صورة أخاذة تضيف إلى نظام الكوزموس(الكون) معنىً دينياً تفتقده "الأفلاك" الشريرة في الأنظمة الغنوصية الأخرى.

وهكذا في تعاقب الأزمان ، والنداءات ، والدورات ، "ترتفع أجزاء النور كلها بلا انقطاع وتعرج إلى الأعالي ، وتنحدر أجزاء الظلام باستمرار وتغرق في الأعماق ، حتى تتخلص الأجزاء ويبطل الامتزاج وتنحل التراكيب ويعود كل إلى كله وعالمه ، وذلك هو القيامة والميعاد(الشهرستاني ، الملل والنحل ص ٢٧١). وعندما يتم إكمال هذا حتى آخر عنصر من المزيج ، عندها "يكشف الرسول عن نفسه ، ويلقي الملك الأرض التي حملها ، وتندلع نار فتضطرم في تلك الأشياء ، فلا تزال مضطرمة حتى يتحلل ما فيها من النور"(عن هيجيمونيوس(=إبيفانيوس) وابن النديم.

إن الرؤية النبوئية النهائية ؛ التي أطلقت عليها الاقتباسات السابقة"الرسول"[2] ، والتي يتم وصفها بشكل أكثر تفصيلاً في فقرتين من «الكيفالايا»(الفصل٥ ؛١٦) ، الأولى معنونة "عن صيادي النور الأربعة وصيادي الظلام الأربعة" ، حيث يُسمى صياد النور الرابع[3] أو الأخير بـ"الفكر العظيم" ؛ تقدم لكل فقرة من فقرات كتاب

---

(1) Ephraem, s. Mitchell I 109

(٢) وفقاً لتعديل كلمة πρεσβευτης إلى πρεσβυτης التي ترد في: Act. Arch. 13 and Epiph. Hacr. 66. 31 (et al.) Flügel, Bousset, Cumont)

(٣) أما الثلاثة الآخرون فهم: الأول هو الإنسان القديم (الرجل الأول)، و"شبكته" ـ النفس منشورة فوق كل ابناء الظلام (انظر ما قبله)، البحر ـ ارض الظلام؛ الصياد الثاني هو الرسول الثالث، و"شبكته" ـ هيئته النورانية التي اظهرها للعمق والتي بها اصطاد النور في جميع الأشياء،=

المزامير هذه خاتمة ملائمة:

في النهاية، حين ينحل الكون، يقوم فكر الحياة نفسه بلملمة نفسه ويقوم بتشكيل نفسه؛ ذاته، بهيئة تمثال آخر. شبكته هي الروح الحي، فبروحه يمسك النور والحياة التي في كل الأشياء ويبنيها في جسده.

النداء والسمع، الفكر العظيم الذي جاء إلى العناصر الممتزجة... ووقف هناك في صمت... حتى ذلك الأوان... حين يصحو، ويتصدى للحريق العظيم ويلملم نفسه في نفسه ويشكل نفسه بهيئة آخر تمثال. وإنك لتراه وهو يكنس عنه ويرمي بالدنس الغريب عنه، مع أنه يلملم في نفسه الحياة والنور اللذين هما في كل شيء ويبنيهما في جسده. وعندما ينجز التمثال الأخير هذا بكل اعضائه، يتخلص من ذلك الصراع العظيم من خلال الروح الحي، أبيه، الذي يأتي ويلتقط الأعضاء من الانحلال... وعند نهاية كل الأشياء... و[1] ناصح الموت أيضاً، ويلم كل الظلام، ويصنع منه شبيهاً لنفسه...

في برهة من الزمن يأتي الروح الحي... ويغيث النور. ولكن ناصح الموت والظلام يغلق عليه في مسكن أعده له، حتى يمكن حجزه إلى الأبد.

لا توجد وسائط أخرى لحجز العدو سوى هذه الواسطة؛ لأن النور لن يتقبله لكونه غريباً عنه؛ ولا يمكن تركه ثانية في أرض الظلام، حتى لا يشن حرباً أعظم من الأولى.

ثُمّ يُقام ايوناً جديداً في مقام العالم الذي سينحل، ويقوى النور يسود لأنهم انجزوا ونفذوا وصية الآب كلها، هم اخضعوا العدو...

هذا هو علم ماني، دعونا نصلي له ونباركه.

ومن خلال الحالة النهائية، أحياناً يمكن القول اختصارًا بأنه "تمّ استعادة

="و"سفينته" ـ الشمس؛ أما الصياد الثالث فهو يسوع النور، و "شبكته" ـ حكمة النور التي بها يصطاد الأنفس، و "سفينته" ـ الكنيسة المقدسة (بالحري كنائس).

(١) من الآن فصاعداً المزمور ٢٢٣، ١١ ـ ١٠ وما بعدها السطران السابقان؛ اقرا "كل الحياة، وبقية النور حيثما تكون، يلملمها لنفسه ومنها يصنع صورة"(أندرياس يترجمها "تمثال")- والتي ترتبط بشكل واضح مع الوارد في«الكفالايا».

الطبيعتين، وعليه فإن الأراكنة سيقيمون من الآن فصاعداً في المناطق السفلى، ولكن الآب سيقيم في المناطق العليا بعد أن استعاد لنفسه ما كان له" (هيجيمونيوس)، فإن الفكرة الحقيقة هي أن قوة الظلام، وليس الظلام بحد ذاته، ستدمر إلى الأبد، وعلى النقيض من فوضى البداية العارمة تكمن الآن في سكون مميت. وبعد شوط طويل تجد تضحية النور ثوابها وتحقق هدفها: "ويستريح النور حينئذ من الظلمة وأذاها". (ابن النديم ص ٤٠٢)

خلاصة: نمطان من الثنوية في الحدس الغنوصي

ربما أفقدت هذه الرحلة الطويلة في متاهة الفكر الغنوصي وفنتازيته، القارئ القدرة على تتبع ملامح المشهد الرئيسة بسهولة، فهذا القارئ سيرحب بإعادة بيان لبعض وجهات النظر الإجمالية حول الاتجاه الصحيح ولو على حساب بعض التكرار الواضح.

كان الغنوصيون أول "اللاهوتيين" الحدسيين في العصر الحديث للأديان الذي سبق العصور الوسطى الكلاسيكية. وكانت مهمتهم قد حددتها التجربة الغنوصية الأساسية التي ساندت رأياً عاماً عن الواقع القائم صالح نظرياً بشكل أو بآخر للمشاركين بتلك التجربة. اشتمل هذا الرأي على فكرة الكون ضد الإلهي كعقيدة رئيسة، وعلى اغتراب الرجل في داخله، وبأن الألوهة ذات طبيعة متعالية لا كونية. فإذا كان الواقع هكذا، فإنه يستلزم تاريخاً يفترض حاضره ظرفاً "شاذاً". إن وظيفة الحدس هي رواية هذا التاريخ، أي، تفسير الحالة الراهنة للأشياء من خلال سرد المراحل المتعاقبة الخاصة بأصولها منذ البدايات الأولى، وبالتالي رفع رؤية الواقع إلى نور الغنوص وإعطاء ضمانات راسخة بالخلاص. وكان أسلوب إنجاز ذلك هو الأسطوري دوماً؛ لكن الأساطير المتحصلة، بتجسيداتها، وبأقانيمها، وبحكاياتها شبه المرتبة زمانياً، كلها شَيدت بوعي رموزَ النظرية الميتافيزيقية.

نمطان من النظام، تَمّ استحضارهما هنا اختصاراً(ودون التزام لا مبرر له لنظرية الوراثة الفعلية) وهما النمط الإيراني والنمط السوري، وتّم توظيفهما بشكل أساسي

الجزء الثالث

الغنوصية والعقل الكلاسيكي

لم نتجاوز حتى الآن الاهتمام بعالم الأفكار الغنوصية بذاته ، بأكثر من إشارة عرضية إلى الخلفية الثقافية لهذا العالم. وانصب الاهتمام على علاقته بالبيئة اليهودية والمسيحية ، والتي لم تكن بدورها سوى وافد جديد في عالم الحضارة الإغريقية ـــ الرومانية. وهكذا كانت عقيدة هدامة ومناهضة للدين القويم ، مثل الغنوصية ، على علاقة بتلك الأنظمة ذات الأفكار المتقاربة ، وسلط طابعها الثوري الضوء عليها فقط حين دخلت في مواجهة مع عالم الأفكار والقيم «الوثنية الكلاسيكية» واصطدمت بها صداماً مباشراً. وكما عرضنا في الفصل التمهيدي ، فإن هذا العالم ، ممثلاً في نسخته الهلنستية ؛ الثقافة الكوزموبوليتانية العلمانية للعصر ، يعود بالذاكرة الى تاريخ عريق طويل. ومقارنة به ، كانت الحركة الغنوصية ، بالإضافة لغرابتها ، حركة دخيلة ، لا أصل شرعي لها: أي كان التراث الذي حملته من أسلافها الشرقيين المختلفين ، فلقد تعاملت معها وكأنها صاحبة الحق به لدرجة مخالفة فحواه. ويشهد هذا وحده بكونها غير تقليدية. رغم أن الخلفية الحقيقية لحداثتها ، ضمن سياق التاريخ العالمي ، يقدمها العالم الأكبر الذي برزت فيه وبدت وكأنها نقيض مقصود لمواقفه الفكرية والأخلاقية الراسخة . وكانت تلك المواقف مدعومة من تراث أيدولوجي يوناني المنشأ ، ويحظى بالتبجيل لإنجازاته الفكرية ، التي كانت بمثابة القوة المحافظة في عصر تزاير التوتر الروحي والتهديد بالفناء. كان التحدي الغنوصي أحد تجليات الأزمة التي مرت بها الثقافة بشكل عام. وهكذا فإن فهم الغنوصية بوصفها تحدياً ، إنما هو جزء من فهم جوهرها. وبالتأكيد ، فإن تلك الرؤى المتبصرة ، والتي تم عرض رسالتها للمرة الأولى ، لها وجاهتها. ولكن دون الموقف اليوناني المضاد ، وبناء عليه برزت للعيان فجأة ، ماصارت الغنوصية بتلك الأهمية التي ادعتها في تاريخ العالم الفكري ، سواء وفق الصورة التاريخية أو مضمونها الفعلي. إن مكانة ما تحدثه تسبغ عليها بعضاً من المكانة التاريخية الخاصة بها. وعلى خلفية أنها "المبادرة" بتلك الرؤى و" مختلفة" ،

ومفعمة بنشوة فرادتها ، جاءت أفكارها سطحية لا تتجاوز ظاهر الكلمات.

إن المواجهةالتالية ، من خلال وضع الغنوصية في وضعها المعاصر الملائم ، ستكشف بمزيد من الوضوح ما الجديد فيها ، وما تصدت له ، وما تمثله في تاريخ فهم الإنسان لذاته.

الكوزموس
في اليونانية والتقييم الغنوصي

(أ) فكرة "الكوزموس" وموقع الرجل فيه

الموقف اليوناني

للمقارنة بن العالمين ، الجديد والقديم ، المعتدي والمُعتدى عليه ، ليس هناك رمز أكثر بروزاً يكشف فيه جوهر كل منهما عن نفسه أكثر من مفهوم "الكوزموس /الكون". عبر تراث طويل صار هذا المصطلح بالنسبة للعقل اليوناني مغلفاً بالوجاهة الدينية. وتعبر الكلمة نفسها بمعناها الحرفي عن تقييم إيجابي عن الموضوع -أي موضوع - التي تتوافق معه بوصفه مصطلحاً وصفياً. ولأن «الكون» يعني "النظام" بشكل عام ، سواء كان نظام عالم أو أسرة ، نظام دولة أو حياة: هو مصطلح مديح وإعجاب كذلك. وهكذا حينما يطبق على الكون ويصبح مخصصاً له بوصفه نموذجه البارز ، فلا تعني المفردة مجرد الحقيقة المحايدة لـ«كل ما هناك» ، كمجموع كمي (كما هو الحال في مصطلح "الكل"[1] ، ولكن تعبر عن نوعية محددة سامية لهذا الكل موجهة للعقل اليوناني: ذلك هو النظام. وجاءت مهمة راسخة كهذه للمصطلح في الوقت المناسب ، ومثلما لا تدل صيغة "الكوزموس" إلا على الكون فحسب ، فإنها لا

---

(١) الكل (ويسمى أيضاً الواحد، والمطلق، والعظيم، والخالق، والعقل السامي، والصالح (أو: الطيب) السامي، والأب، والأم الكونية) هي فكرة وحدة الوجود الهرمسية عن الله، الذي هو كل شيء موجود، أو على الأقل ما يمكن إدراكه بشكل جماعي يؤلف الكل.

تحتكر معنى الكلمة مستبعدة الاستخدامات الأخرى.[1] وباضمحلالها ، فإن الاسم بمعزل عن نطاق دلالاته اللفظية الأصلية ، قد يبدو باهتاً لحد التشابه مع حيادية الكلمة الإنجليزية "عالم" "world". أما مفردة "كوزموس" "cosmos" لم تتعرض أبداً لهذا المصير. إن مشعباً للتطبيق على مواضيع وأوضاع الحياة اليومية ـــ تطبيقات تتراوح من العام إلى الخاص ، من المعنوي إلى الجمالي ، من الداخلي إلى الخارجي ، من الروحانية إلى المادية- بقيّ متداولاً جنباً إلى جنب مع استخدام المتعالي (السامي). وساعد هذا الحضور المشترك للمعاني المألوفة ، وكلها للمديح ، في الإبقاء على قيمة الوعي حياً الذي حض على اختيار اسم بهذه الوصفية الأوسع نطاقاً وإلى حد ما الأبعد ، الخاص بكل المواضيع.

ويتجاوز كونه مجرد النطاق الأوسع ، اعتبر الكون نموذجاً مثالياً للنظام ، وبذات الوقت سبب النظام كله في التفاصيل الخاصة ، ولكن بدرجات يستطيع أن يقارب ذلك في الكل. ومجدداً ، حيث أن الجانب العقلاني للنظام هو الجمال ، والعنصر الداخلي هو الفكر ، فإن الكل بوصفه ينبغي أن يكون جميلاً وعقلانياً على حد سواء بأعلى درجة. وفعلياً ، فلقد كان هذا الكون المادي المحدد ، الذي يُرمز له بالـ"كوزموس" ، بمثابة كينونة إلهية ، وغالباً ما يُدعى صراحة بالإله ، وحتى بـ"الله" نفسه لاحقاً. وبحد ذاته ، لم يكن بالطبع أكثر من مجرد نظام مادي بالمعنى الذي صرنا نفهم به مصطلح "مادي". وبوصفها قوى الطبيعة التوليدية والمنجبة للحياة تدل على وجود النفس ، والانتظام الأبدي والانسجام في حركة الأجرام السماوية الذي هو

---

(١) وهنا بعض من هذه الاستخدامات. للأشياء من الأجناس: الترتيب والبنية والحكم؛ الإمتثال للحكم، اي، الإنتظام. في المجال العام: الدستور القانوني والسياسي؛ والعمل وفقاً لهما، أي، المسلك أو الظرف القانوني. في المجال العسكري: الانضباط واوامر المعركة. في المجال الخاص: الأدب والاستقامة واللياقة (الصفة كوني cosmios تعني مهذب، وعكسها صعب المراس). كما إن الانعكاس الاجتماعي للجودة: الشرف، والشهرة. كما ان صورة العرف هي آداب السلوك (الأتيكيت)، والرسميات. كما أن صيغة العرض: الزينة، والحلي، خصوصاً في الثياب ـ ومن هنا الأناقة.

من صنع عقل مدبر، وينبغي النظر إلى العالم بوصفه كُلًا واحدًا حيًا وعاقلًا وحكيمًا كذلك. وبالفعل فإن أفلاطون، برغم عدم نظره للكون (الكوزموس) بوصفه الكينونة الأسمى في ذاته، فلقد أطلق عليه الكائن العاقل الأعلى، "إله" و"في عين الحقيقة كائن حي بروح وعقل"[١]. هذا الكون متفوق على الرجل، الذي هو ليس أفضل شيء في العالم: الأجرام السماوية هي المفضلة لديه، سواء من حيث الجوهر والنقاء وفي ثبات الفكر الذي يفعّل حركتها.[٢]

قادت نظرية وحدانية الكون الخاصة بالرواقيين إلى تعريف كامل للكوني والإلهي، والكون والله. يقدم شيشرون[٣] في كتابه الثاني "في طبيعة الآلهة" تعبيراً بليغاً لهذا الوضع اللاهوتي للكون المرئي. وبما أن حجته ممتزجة بعناصر مستقاة من

---

(١) انظر: Timaeus 30B; 34A. سنقدم بعضاً من حجة أفلاطون. "[الخالق] كان طيباً؛ والطيب لاينشأ منه حقد في اية مسألة ابداً، ولأنه لا يعرف الحقد، فقد رغب ان ياتي كل شيء اقرب مايكون إلى الوجود مثله... راغباً، كذلك، بأن تكون كل الأشياء طيبة، و حتى لايكون هناك شيء ناقص، فإن الإله تولى كل ما هو مرئي... واخرجه من الفوضى إلى النظام، حيث امر ان يكون النظام هو الأفضل من كل الوجوه... فقد وجد... بأن العمل بدون فكر لا يمكن ان يكون افضل من ذلك الذي له فكر. . . وعلاوة على ذلك فإن الفكر لايمكن ان يكون موجوداً في اي شيء ماعدا النفس (الروح). من فضائل هذا المنطق، هو عندما شكل الكون، خلق العقل في النفس ضمن الجسد، لكي يكون في النهاية العمل الذي انجزه يكون ممتازاً وكاملاً بطبيعته قدر الإمكان. وهكذا إذن كيف يجب ان نقول... إن هذا العالم جاء إلى الوجود من قبل العناية الإلهية، وفي عين الحقيقة هو كائن حي بروح وعقل (29D-30C; tr. F. M. Cornford, Plato's Cosmology, London, 1952). سيلاحظ القارئ بأن المنطق الذي وراء رواية الخلق في سفر التكوين التي تنطبق على الرجل ضمناً تنطبق على الكون.

(٢) "سيكون من الغريب الاعتقاد بأن فن السياسة، او الحكمة العملية، هما افضل أنواع المعرفة، لكون الإنسان هو ليس افضل شيء في العالم... ولكن إذا كانت الحجة تذهب إلى ان الإنسان هو افضل الحيوان، فهذا لايغير من الأمر شيئاً؛ لأن هناك اشياء اخرى اكثر قدسية في طبيعتها من الإنسان، والمثال الواضح على ذلك هي الأجرام التي تؤطرها السماوات" (Aristotle Eth. Nic. VI. 7. 1141 a 21 f. 33 f.; tr. W. D. Ross).

(٣) شيشرون Cicero (١٠٦ - ٤٣ ق.م) احد ابرز فقهاء الرومان المتأثرين بفلسفة الرواقيين. (م)

مصادر رواقية ، فهي مفيدة للغاية ، ولهذا نوردها هنا بأكملها تقريباً ، موضحين الجوانب المنطقية عن طريق إقحامنا عناوين خاصة بذلك.

(عبارة عامة)

هناك طبيعة(حرارة) تمسك بالكون وتديمه ، وتمتلك كلاً من الإدراك والعقل. وحيث أن كل شيء غير منفصل وبسيط ولكنه متحد ومتصل بأشياء أخرى ، فلا بُد أن يكون في داخله عنصر مهيمن. في الإنسان هو العقل ، وفي الحيوان شيء من قبيل العقل(غريزة) ، تنبع منها الشهية... في كل فئة من الأشياء ، لا شيء ممكن أو يجب أن يكون أكثر إتقاناً من عنصرها المهيمن هذا. وهكذا ، فإن العنصر الذي يكمن فيه عنصر الطبيعة المهيمن ككل يجب أن يكون أفضل الأشياء كلها والأكثر جدارة بالسلطة والسلطان على كل الأشياء. والآن نرى في أجزاء معينة من الكوزموس (الكون)- ولا يوجد شيء في الكون ليس جزءاً من الكل- أن الإدراك والعقل متلازمان. إذن ، ففي ذلك الجزء الذي يكمن فيه العنصر المهيمن للكون ، يجب أن تكون هذه الصفات ، بحكم الضرورة ، حاضرة ؛ لكن بتوقد أكبر وعلى نطاق أوسع. ولذلك ينبغي للكون كذلك أن يكون حكيماً ، لأن تلك المادة التي تحيط وتمسك بالأشياء كلها ينبغي أن تتفوق بكمال العقل الذي بها ؛ وهذا يعني أن الكوزموس هو الله وأن كل قواه المخصصة محتواة في طبيعته الإلهية..

(أطروحات خاصة : الإدراك والنفس (الروح))

عند رؤية الناس والبهائم في نشاط بهذا الدفء وبفعل قوته يتحركون ويعون ، يصبح من السخف القول إن الكون يخلو من الإدراك ، فمَن نشط بالدفء هو كُلٌّ وحر ونقي وكذلك الأكثر توقداً وذكاءً... حيث أن تلك الحرارة لا تتحرك بفعل دافع خارجي إنما تصدر عنها بطريقة عفوية (ووفقاً لأفلاطون فإن الحركة الذاتية تخص النفس فقط) ، فالاستنتاج يكون بأن الكون حي.

(ب) الذكاء

عندئذ ، وُهب الذكاء للكون ، وهذا جلي كذلك من وجوب اعتبار الكون (ككل) أسمى من أي وجود معين. لأنه ، كأي عضو منفصل من أجسادنا هو أقل قيمة من أنفسنا نحن ، وبالتالي فإن قيمة الكون الكلية بالضرورة أعظم قيمة من أي جزء منه. فإذا كان ذلك صحيحاً ، فلا بُد أن يكون الكون ذكياً ؛[1] فإن لم يكن كذلك ، لأصبح الرجل ، الذي هو جزء من الكون ويشارك في العقل ، أعلى قيمة من الكوزموس بأكمله.

(ج) الحكمة

علاوة على ذلك ، إذا بدأنا من الكائنات البدائية ومضينا قدماً نحو الأكثر اكتمالاً ، سنصل حتماً إلى ترتيب الآلهة....(يبدأ الارتقاء من النبات إلى الحيوان ومن ثَمّ إلى الإنسان) ... ولكن الترتيب الرابع الأعلى هو لتلك الكائنات التي ولدت خيرة وحكيمة بالطبع وفيها الصواب وثبات الفكر فطرياً منذ البدء ، وهي صفة تحسب لفوق البشر وتعزى إلى الله ، أي إلى الكوزموس(الكون) إذا جاز القول ، الذي يجب أن يكمن فيه العقل الكامل والمطلق حتماً.

من ناحية أخرى ، لا يمكن إنكار أنه لكلِ كلٍ مرتب حالة تمثل كماله المطلق. وفي حالة الكروم والماشية يمكننا إدراك كيف أن الطبيعة ، ما لم يعيقها نوع من العنف ، تتبع مسارها القويم نحو الاستيفاء... والأمر ذاته بالنسبة للطبيعة ككل ، ولكن لا بُد أن يكون هناك ، بدرجة أعلى بكثير ، شيء يجعلها كاملة وتامة. وحيث أن هناك العديد من الظروف الخارجية تعيق كمال الكائنات الأخرى ، ولكن لا شيء بإمكانه أن يعترض سبيل الطبيعة الكونية ، لأنها هي نفسها تطوق كافة الطبائع الخاصة وتحتويها. ولذا فمن اللازم أن تكون هناك هذه المرتبة الرابعة الأسمى حيث لا توجد قوة خارجية قادرة على اعتراضها ، إنها هذه المرتبة حيث يجب وضع الطبيعة الكونية.

---

(١) Sapiens: ذكي، وتترجم إلى "حكيم" في أماكن أخرى، لكن في هذه المرحلة المحددة من المناظرة.

(استنتاج من المناقشة كاملة)

بما أنها، في هذه الحالة، تتفوق على كل الأشياء الأخرى ولا شيء يمكن أن يعترضها، فلا مناص أن يكون الكون ذكياً وحكيماً. فما الذي يمكن أن يكون أكثر حمقاً من إنكار أن هذه الطبيعة التي تدرك كل الأشياء هي الأكثر امتيازاً، أو، عند الإقرار بهذا، نكران أنها حيّة بداءة، وعقلانية ومفكرة ثانياً، وحكيمة ثالثاً؟ وكيف يمكن لها إذن أن تكون الأكثر امتيازاً؟ فإذا كانت تشبه النباتات والبهائم، سيتعين اعتبارها أدنى وليس أعلى الكائنات. ثم، إذا كانت عقلانية ولكنها ليست حكيمة منذ البدء، فإن وضع الكون سيكون أدنى من وضع الرجل؛ يمكن للرجل أن «يصير» حكيماً، إذا الكون عبر آيونات(دهور) الماضي غير المحدودة افتقر إلى الحكمة، وهذا بالتأكيد لن يبلغه ابداً، وعليه يصبح «أدنى من الرجل». وحيث أن ذلك مناف للعقل، فينبغي أن ينظر إلى الكون على أنه منذ البدء كان حكيماً وإلهاً على حد سواء. لا شيء هناك سوى الكون الموجود في كل المخصوصات وفي أجزاء سليمة وكاملة ومتقنة.

(موقع الرجل)

لاحظ خريسيبوس[1] باقتدار أن غلاف الترس مصنوع للترس فقط أما الغمد فهو للسيف، لذلك كل شيء ينقذ الكون جاء إلى الوجود من أجل شيء آخر. (النباتات لصالح الحيوانات، والحيوانات لصالح الإنسان). لكن الإنسان نفسه ولدَ لكي يتأمل الكون ويقلده؛ هو أبعد ما يكون عن كونه كاملاً، ولكنه جزء ضئيل من الكامل.[2]

للبيان الختامي حول الهدف من وجود الإنسان في ترتيب الأشياء أهمية بالغة. فهو يؤسس للعلاقة بين الكوزمولوجيا(علم الكون) وبين الأخلاق، وبين تأليه الكون

---

(١) خريسيبوس Chrysippus(٢٨٠ ـ ٢٠٦ ق.م) فيلسوف إغريقي واحد مواطني سولي في كيليكيا، ويعتبر ثالث المعلمين الكبار للفلسفة الرواقية.

(٢) Cicero De Nature Deorum II. 11-14 ترجمتي تعتمد جزئياً على ترجمة H. M. Poteat, University of Chicago Press 1950.

وبين كمال الإنسان المثالي: مهمة الرجل ذات شقين ؛ نظري ويتمثل بتأمل الكون وعملي ويتمثل في "تقليده" ، ويوضحها شيشرون بشكل أكمل: "تقليد ترتيب (نظام) السماوات وفقاً لأسلوب حياة المرء وثباته"[1]. بالنسبة للقارئ المسيحي فإن التَذكِرة ليست بالمكان وهو السماوات المرئية(وليست "سماوات" الإيمان الروحية) التي توفر النموذج الخاص بالوجود الإنساني. ومن الصعب تخيل مخالفة للموقف الغنوصي أكثر تأثيراً. دعونا نذكر النقاط التي أكد عليها شيشرون. هذا العالم هو الكل ، ولا شيء إلى جواره ؛ فهو كامل ، وليس هناك ثمة شيء يعادله في الكمال ؛ هو كامل مثل الكل بالنسبة لأجزائه ، وتشارك الأجزاء بدرجة ما في كماله ؛ هو ككل منفوخة فيه الروح ، وذكي ، وحكيم ، وبعض من سماته ظاهرة في بعض أجزائه ؛ البينة على حكمته هو الترتيب الكامل للكل (خصوصاً الانسجام الأبدي لحركة الأجرام) ؛ الأعضاء حتماً أقل كمالاً من الكل: ينطبق هذا على الرجل أيضاً ، الذي ، بالرغم من اشتراكه بأعلى السمات الكونية للروح والعقل ، فليس بأحسن الكائنات اكتمالاً ، حيث أنه ليس بالطبيعة حكيماً إنما بقدرته الكامنة ، في حين أن ذكاء الكون هو على الدوام في حالة من الحكمة. لكن الرجل ، بالإضافة إلى السهم الطبيعي الذي يمتلكه كجزء في كمال الكون الإلهي ، لديه القدرة على جعل نفسه كاملاً بواسطة تَمثُل كيانه لكيان الكل من خلال تأمل الكل في ذهنه ومحاكاته في سلوكه.

إن توقير الكون هو توقير للكل الذي يعد الرجل نفسه جزءاً منه. والإقرار بوضعه كجزء والعمل بمقتضى ذلك هو أحد جوانب علاقة الرجل السليمة مع الكون في تسيير حياته. ويستند هذا إلى تفسير وجوده من ناحية الكل الأكبر ، الذي يعتمد كماله على تكامل جميع أجزائه. بهذا المعنى ، فإن تقوى الرجل الكونية «تُخضع» كيانه لمتطلبات من هو أفضل منه ، ومصدر كل ما هو خيّر.[2] لكن في ذات

---

(1) Cicero, Cato Major XXI. 77

(٢) القول المأثور المتعلق بهذا الموقف نجده في كتاب القوانين لأفلاطون: "لقد رتب حاكم الكون كل الأشياء واضعاً نصب عينيه بقاء الكل وكماله، وكل جزء، بقدر ما يكون، لديه عمل وشغف يناسبه. وعلى هذه (الأشياء)، وصولاً إلى أقل جزء منها تم تعيين وزراء للإشراف عليها،=

الوقت فالرجل ليس مجرد جزء كباقي الأجزاء التي تشكل الكون ، إنما من خلال امتلاكه عقلاً يتمتع بـ«هوية» مصحوباً بـ«العنصر المسيطر» للكل. وعليه فإن الجانب الآخر لعلاقة الرجل السليمة مع الكون هي علاقة «ملائمة» لوجوده الخاص ، المقتصرة على كونه مجرد جزء ، مع جوهر الكل ، لإعادة إنتاج الأخير في كيانه الخاص وذلك من خلال الفهم والفعل. الفهم هو نوع تَمثُل العقل بالعقل ، عقل كوني بعقل بشري ، أي ، المثل بالمثل: فمن أجل تحقيق هذه العلاقة المعرفية ، يقوم عقل الإنسان بالاندماج مع العقل قريب الصلة بالكل ، وبهذه الطريقة يتجاوز موقع كونه مجرد جزء ليس إلا.[1] في هدوء وترتيب الحياة الفاضلة التي أجريت على هذا الأساس الفكري فإن الكوزموس(الكون) أيضاً قد تَمّ "تقليده" عملياً ، وعليه فإن الكل قد تَمّ احتواؤه ثانيةً بواسطة الجزء وهو يقوم بدور المثال الكامل.

نحن متفرجون وممثلون على السواء في المسرحية الكبرى ، ولكن بوسعنا أن نكون ممثلين بشكل ناجح ومبعث سرورنا فقط لو كنا متفرجين في اكتساح أكثر شمولاً يغمر تمثيلنا نفسه.

=وقد بلغوا الكمال حتى في أدق التفاصيل. واحد من اجزاء الكون هذه تعود لك، أيها الرجل الشقي، الذي مع ضآلته يساهم في الكل، ويبدو انك لا تدرك بأن هذا وكل الكائنات الأخرى هي من أجل الكل، ومن أجل ان تكون حياة الكل مباركة؛ وانك قد صُنعت من أجل الكل، وليس الكل قد صُنع من اجلك. ذلك ان كل طبيب وكل صانع ماهر يفعل كل ما بوسعه من اجل كلٍ ما، موجهاً جهوده نحو الصالح العام، مكملاً الجزء من اجل الكل، وليس الكل من اجل الجزء. وانت تشعر بالضيق لأنك جاهل بالأفضل الذي يحدث لك وللكون، بقدر ما تسمح به قوانين الخلق المشتركة (Laws X. 903 B-D; tr.Jowett).

(١) وفقاً لأطروحة ارسطوطاليس المنحولة "عن الكون" (التي وضعها مؤلف مجهول من القرن الأول الميلادي) فإن التعريف الدقيق لمهمة «الفلسفة» هو: عند تأمل الكل، تستطيع الفلسفة "أن تدرك القريب إلى ذاتها وبعين الإلوهية ترى الإله" (Ch. 1. 391 a 14). فإذا وحدنا هذا القول مع مقولة شيشرون "ولد الرجل ليتأمل الكل"، فهذا يعني: ولد الرجل ليكون فيلسوفاً العمل، الذي سنشير إليه ثانية، هو ضمن وثائق الفترة الكلاسيكية المتأخرة البارزة التي تتناول التقوى ـ الكونية.

أكثر من أي وقت مضى في سعة عقل وإدراك شامل يدبر تمثيلنا الخاص بنا نفسه.

لم تخصصنا الطبيعة لوجود واطئ وخسيس ولكنها قدمتنا للحياة وللكون كما لو كان في احتفال عظيم[1] ، وربما كنا مشاهدين لمنافستهما على جوائز النصر وعلى المتنافسين المجتهدين وبينهم نحن أنفسنا... (لو كان بإمكان أحد النظر إلى العالم من علٍ ورؤية ما به من ثروة الجمال لَعَلِم حينئذ لماذا ولدنا).[2]

التقوى الكونية باعتبارها موقف تراجع

إن مفهوماً بهذا الحجم وبهذا الإلهام ، لا ينبغي إغفال كونه قد مثل تراجعاً بالنظر إلى أن نداءه كان يخاطب الموضوع البشري الذي لم يعد جزءاً من أي شيء «ما عدا الكون». إن علاقة الرجل بالكون هي حالة خاصة من علاقة الجزء بالكل التي هي موضوع جوهري في الفكر الكلاسيكي. إن الفلسفة والعلوم السياسية على حد سواء لطالما ناقشا إشكالاته ، والتي وفقاً لآخر تحليل قادتنا ثانية إلى أكبر مشكلة رئيسة في الأنطولوجيا القديمة ، تلك التي تتعلق بالمتعدد والواحد. وبحسب العقيدة الكلاسيكية ، الكل سابق في وجوده الأجزاء ، ولهذا فإن ما وجدت لأجله الأجزاء وحلت فيه لم يكن فقط سبب وجودها وإنما مغزى هذا الوجود نفسه . إن المثال الحي لمثل هذا الكل كانت «المدينة»الكلاسيكية ، دولة المدينة ، وكانت لمواطنيها حصة في الكل ويثبتون حالتها المتفوقة بمعرفة أنهم أجزاء ، مهما كانوا زائلين وقابلين للاستبدال ، فلم تكن «معتمدة» بوجودها على الكل فحسب وإنما «تحفظ» ذلك الكل «بـ» وجودها: كما أن حالة الكل صنعت فرقاً في وجود الأجزاء وكمالها المحتمل ، فإن سلوك الأجزاء بالمقابل قد صنع فارقاً بوجود وكمال الكل. ومن ثم فإن هذا الكل ، الذي جعل أولاً الحياة بالذات شيئاً ممكناً ومن ثم حياة طيبة للفرد ، كان في نفس الوقت مستأمناً على رعاية الفرد ، وحين جعل منه متفوقاً ومقتدراً صار ذلك إنجازه الرئيس.

---

(١) كاحتفالية الألعاب الأولمبية.

(٢) "فوق الأسمى" (القرن الأول الميلادي)، ٢٥ . ٢ .

هذه التتمة المسوغة لأولوية الكل بالمعنى الاجتماعي السياسي- وظيفة الجزء الحيوية المحققة لذاتها في الكل -قد بطلت في أجواء العصور الوسطى اللاحقة. إن ذوبان دويلات المدن في ممالك الديادوتشي ، ثُمّ في الإمبراطورية الرومانية ؛ أدى إلى تجريد طبقة أهل فكر دويلة المدينة من وظيفتها البناءة. ولكن المبدأ الأنطولوجي اجتاز شروط الإثبات الصلبة. وتمت الاستعاضة عن مذهب وحدة الوجود الرواقي ، واللاهوت الطبيعي الخاص بالفكر الما بعد أرسطي(نسبة إلى أرسطو) بشكل عام ، بالعلاقة بين المواطن والمدينة أي بين الفرد والكوزموس ، الذي هو الكل الأكبر الحي. وبهذا التحول الخاص بالمرجع تَمّ الإبقاء على المذهب الكلاسيكي الخاص بالكل والجزء نافذاً على الرغم من أنه لم يعد يعكس الموقف العملي للرجل. في هذه الآونة تّم الإعلان بأن الكون هو "مدينة الألهة والرجال" ،[1] وكيف يكون مواطناً في الكوزموس(الكون) ، «مواطن عالمي» يعتبر الآن الهدف الذي يتمكن الرجل المنعزل من نواحٍ أخرى تحديد مساره. لقد تمت مناشدته ، إذا جاز التعبير ، لكي يتبنى قضية الكون واعتبارها قضيته ، أي أن يقرن نفسه بتلك القضية بشكل مباشر ، عبر كل الوسطاء ، وأن يربط ذاته الداخلية ، أي اللوغوس الخاص به ، بلوغوس الكل.

يكمن الجانب العملي لهذا التماهي المعرفي في صدقه وأداء الدور الذي خصصه له الكل بأمانة ، في ذلك المكان والمقام اللذين فرضهما عليه المصير الكوني. وهكذا قامت الحكمة بمنح الحرية الداخلية القدرة على تحمل المهام ، ورباطة الجأش في مواجهة أهواء تدابير الحياة التي تحدق بإنجازها ، لكنها لم تحدد أو تراجع المهام نفسها. "يؤدي دوره"- ذلكم المجاز الذي تسهب للغاية الأخلاقيات الرواقية في الكلام عنه - يفصح من دون قصد عن العنصر الخيالي في التأويل. دور تَمّ أداؤه استبدالاً لوظيفة حقيقة تَمّ انجازها. الممثلون على المسرح يتصرفون "كما لو كانوا" يؤدون اختيارهم ،

---

(١) على اية حال فإن الشيء المعهود هو ان الأطروحة "حول الكوزموس" التي تذكر المقارنة مابين الكون ومواطني دولة تستخدم نموذج الملكية بدلاً من الجمهورية؛ انظر الفصل السادس المعالجة الظرفية لحكم الملك الفارسي العظيم وتماثله مع حكم الإله للكون.

و"كأنما" لأفعالهم قيمة. ما يهم فعلاً هو مجرد أداء الدور بشكل جيد وليس بشكل رديئ ، دون ارتباط أصيل بالنتيجة. إن الممثلين ، الذين يؤدون أدوارهم بشجاعة ، هم بالوقت نفسه جمهورهم الخاص.

في عبارة «يؤدي دوره» هنالك تبجح يخفي تسليماً أكثر عمقاً ، ولو متبجحاً ، ولا يحتاج الأمر سوى تغيير في السلوك لن تابع المشهد العظيم بصورة مختلفة تماماً. هل يكترث الكُل حقاً لذلك؟ هل يشغل باله في الجزء الذي هو أنا؟ يجزم الرواقيون بأنه يكترث فعلاً حينما ساوى ما بين «الهَيمَرمين» **heimarmene** وبين «البرونويا» **pronoia** ؛ أي القدر الكوني مع العناية الإلهية. وهل دوري ، كيفما أديته ، يساهم حقاً ، في إحداث فرق بالنسبة للكُل؟ أكد الرواقيون أن الكل يكترث بمماثلتهم الكون مع المدينة. لكن المقارنة ذاتها تبرز هشاشة الحجة ، لأنه- على النقيض مما هو حقيقي في الدويلة- لا يُمكن الوقوف على موقف مبني على صلتي بالمخطط الكوني ، والذي هو خارج نطاق إرادتي بالكامل وبالتالي تقلص فيه دوري إلى خنوع لم يكن حاله في الدويلة **polis**.

ومن المؤكد أن الحماسة المُجهدة التي تم التمسك بها في استجواب الرجل في الكل ، من خلال علاقته المزعومة به ، كانت الوسيلة التي تحافظ على كرامة الرجل وبالتالي توفير إذن شرعي لأخلاقية لا لبس فيها. هذه الحماسة ، التي خلفت تلك التي ألهمتها سابقاً مُثل الفضيلة المدنية ، تمثل محاولة بطولية من جانب المفكرين لنقل القوة المستديمة للحياة الخاصة بتلك المُثل إلى ظروف متغيرة في الأساس. ولكن كتل الأمبراطورية المتشظية حديثاً ، التي لم تشارك إطلاقاً في تراث الفضيلة الأخلاقية **areté** ، ستكون ردة فعلها مغايرة تماماً للوضع الذي وجدت نفسها منخرطة فيه بشكل سلبي: وضع كان فيه الجزء يبدو ضئيلاً بالمقارنة مع الكل ، والكل هو غريب بالنسبة للأجزاء. ومع ذلك فإن فكرة النظام على أنه شيء إلهي وبكونه يمت للكون بحد ذاته أبقى على نظام شرعية شعبية سائدة ومثلت ما يشبه دين النخبة الفكرية.

إعادة تقييم الغنوصية

ساهم الهجوم الغنوصي على الموقف الكلاسيكي في انتقاء المفهوم الأكثر قيمة عن الكون لإعادة تقييمه بشكل أكثر راديكالية. وفي مواجهته قوة التراث برمتها التي سبق ووصفناها ، وليست أقلها تلك الكامنة في اسم "الكوزموس" ذاته. بادخار هذا الاسم للعالم ، قام الغنوصيون بالاحتفاظ بفكرة النظام على أنه السمة الرئيسة لما كانوا يريدون التقليل من شأنه. وبالفعل ، عوضاً عن حرمان العالم سمة النظام (ونظرياً قد تختار نزعة تشاؤمية كونية القيام بذلك) ، فلقد حولوا هذه السمة بخاصة من سمة ثناء(تسبيح) إلى سمة ازدراء ، مع زيادة التأكيد عليها. وكما سنرى عند تعاملنا مع مفهوم القدر(المصير) ، وهو سمة جوهرية للنظام ، والحكم ، والقانون ، وجميعها لم تُترك للعالم المأول تأويلاً غنوصياً حديثاً وحسب ، وإنما حتى تَمّ تعزيزها بقوتها وتأثيرها على الرجل- ولكن في خاصيتها الروحية ، فإن معانيها ، وقيمها قد تغيرت بصورة جذرية. ويكاد يكون من قبيل المبالغة أن ألوهية نظام الكون قد تحول إلى نقيض الألوهية. النظام والقانون هما الكون هنا أيضاً ، ولكنه نظام صارم وعدائي ، والقانون هو قانون استبدادي وشرير ، وهذا الكون خالٍ من معاني الخير ، وغريب عن أغراض الرجل وجوهره الداخلي ، وليس هناك هدف لرسالته وبيانه. عالم أُفرغ من محتواه الإلهي وله نظامه الخاص به: نظام خالٍ من الألوهية. وهكذا ، فإن إعادة تقييم العالم الميتافيزيقية تمتد إلى الجذر الفكري لفكرة الكوزموس(الكون) ، أي إلى مفهوم النظام نفسه ، ويشمل معه نوعيته التي أُفسدت الآن في المفهوم الوضيع للكون المادي. وعليه ، فإن مصطلح "كوزموس" ، بما أُسبغ عليه من دلالات لفظية ، يمكن أن ينتقل إلى الاستخدام الغنوصي ويمكن هناك ، بعلامة قيمته المعكوسة ، أن يصبح رمزياً كما كان في التراث اليوناني.

وهكذا أصبح الـ"كوزموس" بإصرار مفهوماً سلبياً في النظرة إلى الأشياء التي ظهرت مؤخراً ، وربما بشدة أكبر لأنه مشحون عاطفياً أكثر مما كان عليه كمفهوم إيجابي بنظر اليونان. هذا المفهوم السلبي يقابله بالطبع مفهوم جديد ، لإله ما ورائي (فوق دنيوي) transmundane. في المقطع الذي اقتبسناه عن شيشرون ، وجدنا بأن

الكون هو الكل ، أي لا يوجد شيء آخر عداه ، وليس هناك شيء ليس جزءاً منه ، وبأن هذا الكل الذي يحتضن كل شيء هو الله. هذا هو الموقف المحدد لوحدة الوجود[1] الرواقية ؛ ولكن في منهج أرسطو كذلك علاقة الطبيعة بالنوس(العقل) الإلهي ، رغم أن الأخير هو نفسه ليس متأصلاً في العالم ، تؤدي بخاصة إلى نفس النتيجة التي تجعل من العالم إبانة للعالم الإلهي ؛ وحتى مذهب أفلوطين الأسمى القائل بأن الحقائق يمكن أن تعرف عن طريق التفكير المجرد[2] ترك هذه العلاقة وشأنها. إن الإله الغنوصي ليس مجرد إله ما ورائي أو فوق دينيوي ، ولكن في جوهره مضاد للدنيوية. إن وحدة الكون السامية مع الله قد انفصمت ، وتباعدا ، والهوة لم يتم تجسيرها كاملة مطلقاً: الله والعالم ، الله والطبيعة ، الروح والطبيعة ، انفصلوا وصاروا غرباء عن بعضهم البعض ؛ لا بل خصوماً ألدّاء. ولكن إذا صار هذان الاثنان غريبين عن بعضهما البعض ، إذن الرجل والعالم صارا غريبين عن بعضهما البعض أيضاً ، وهذا بمفهوم الشعور مرجح تماماً لا بل الحقيقة الأساسية. هناك تجربة رئيسة حول الهوة ما بين الرجل وذلك الذي وجد نفسه مقيماً فيه ، أي العالم. لقد كان الفكر اليوناني تعبيراً كبيراً عن انتماء الرجل للعالم (إن لم يكن دون حصر للحياة الأرضية ليس غير) ومن خلال المعرفة التي تولد المحبة سعى لزيادة الألفة مع الجوهر القريب النسب مع كل الطبيعة: تأثر الفكر الغنوصي بالاكتشاف المحزن لعزلة الرجل الكونية ، من الغيرية المطلقة لوجوده إلى تلك المتعلقة بالكون ككل. إن هذا الطبع الثنيوي يشكل الأساس للموقف الغنوصي برمته ويوحد الاختلافات الواسعة ، تقريباً التعبيرات المنهجية التي منحها ذلك الموقف لنفسه ضمن طقوس ومعتقد غنوصي. وعلى هذا التأسيس الإنساني الإبتدائي المتعلق بالطبع الثنيوي ، تستند المذاهب الثنيوية الواضحة.

---

(١) pantheisim : مذهب وحدة الوجود، مذهب الحُلول (أو) الانتشار. (م)

(٢) transcendentalism : المذهب القائل بأن الحقائق يُمكن ان تُعرف عن طريق التفكير المجرد من غير حاجة إلى احساسات(أو) خبرة.(م)

إن الثنيوية بين الإنسان والعالم تفترض كنظيرتها الميتافيزيقية تلك التي بين العالم والله. إنها ثنائية ليست ذات بنود متطابقة وإنما متضادة ، قطبية متضادين ، وهذه الحقيقة هي المهيمنة على مبدأ الغنوصيين الأُخروي.[1] تفسر العقيدة الغنوصية هذه الثنيوية ، أو بالأحرى الشعور الكامن فيها ، بمختلف جوانبها الموضوعية. يذهب الجانب الثيولوجي إلى أن الألوهية لا شأن لها بهموم الكون المادي: ذلك كون الإله الحقيقي ، الذي لا يمت بصلة للعالم المادي(ما ورائي) بشكل قاطع ، لا يقدر العالم أن يكتشفه أو يستجليه ، ولذلك فهو المجهول ، الآخر حقاً ؛ مجهول من حيث القياسات الدنيوية. وفي المقابل ، فإن الجانب الكوزمولوجي يزعم بأن الكون هو ليس من صنع الله ولكنه من صُنع عنصر أدنى منزلةً ؛ دونيته تحريف للإلوهية ، وسماته الرئيسة هي السيادة والسلطان. كما أن الجانب الأنثروبولوجي يعتبر أن نفس الرجل الداخلية ليست جزءاً من العالم ، أو جزءاً من خلق الديميورج ونطاقه ، ولكنها من ضمن ذلك العالم كجزء متعال(ترانسندنتالي) تماماً وكجزء لا يُقاس بجميع صيّغ الوجود الكونية وكذلك صنوها الما ورائي ، الله البراني المجهول.

إن المفردات الجديدة تعكس الثورة في المعنى كواقع دلالي راسخ: "الكوزموس" (الكون) والتعبيرات المشتقة عنه مثل "الكونية" ، و"من الكون" ، إلخ ، تعتبر تعابير انتقاصية في الخطاب الغنوصي ، وهذا مصحوب ببلاغة مصطلحات مُحكمة. ولكن ينبغي الأخذ بعين الاعتبار أن سلبية مفهوم الـ"كوزموس" ليست مجرد غياب القيم الإلهية في الكون: إن انضمامها لمصطلحات مثل "الظلام" ، و"الموت" ، و"الجهل" ، و"الشر" يُظهر بأنها تمتلك طبيعة مضادة خاصة بها. أي ، بخلاف التناظرية الحديثة فإن انسحاب الإلوهية من الكون لا يتركه محايداً كما يجب ، لا يتأثر بالقيمة الاعتبارية ، مجرد حقيقية مادية ولكن كقوة انفصالية يعد تموضعها نفسه بعيداً عن الله بمثابة توجيه الـ"إرادة" بعيداً عن الله ؛ ووجودها هو تجسيد لتلك الإرادة. وهكذا لا يرمز الظلام إلى كونه غريباً عن الله وخالياً من نوره ، ولكن إلى كونه قوة نابذة لله. وباختصار ، فإنها تشير

(١) العلم الأُخروي eschatology: احد فروع العلم الألهي وهو خاص بالدنيا الأخرة.

في النهاية إلى حقيقة روحية وليست فقط مادية ، وبطريقتها التناقضية فإن الكون الغنوصي ككينونة ثيولوجية مثله مثل الكون الرواقي. وفقاً لذلك ، فإن العالم لديه روحه الخاصة به ، إلهه-أمير هذا العالم. ولكنه لم يعد الكل كما كان لليونانيين: فهو محدود ويتخطاه ذلك غير الدنيوي أساساً والمنافي لكل شيء يمت للعالم. في العبادة الغنوصية الله الحقيقي يُعرّف بهذا التعارض. وكما أن العالم الذي انتبذ الله ، فإن الله ينتبذ ويفترق عن العالم. لدى الله ، باعتباره نافياً للعالم ، وظيفة نهلستية[1] تتعلق بكافة الروابط والقيم الدنيوية الداخلية. ولكن العالم مع ذلك هو حقيقي بالنسبة لهذا التعريض النهلستي. بعبارة أخرى ، إن إقصاء الإلوهية الحقة من العالم لا يجرده من الحقيقة كي يجعل منه مجرد ظِلٍ أو وهم (كما في بعض التعاليم الباطنية الهندية). وكما كان كوزموس(كون) الرواقيين بكل جدية موضوع المحبة ، والتوقير ، والثقة ، وبنفس الجدية هو الكون الغنوصي موضوع الكراهية ، والازدراء ، والخوف. وهنا نذكر ثانية بدور فكرة النظام. وحسبما ذُكر سابقاً ، فإن الكون وفقاً للرؤية الغنوصية ، مع أنه لا يتمتع بتوقير الكون اليوناني ، ما زال كوناً ، أي نظام ، ولكنه نظام مصحوب بانتقام. أنه يُدعى الآن ذلك بنبرة جديدة خائفة ، نبرة مرعوبة ووقحة ومضطربة ومتمردة: لأن ذلك النظام غريب عن طموحات الرجل. إن عيب الطبيعة لا يكمن في أي نقص في النظام ولكن في كماله بالغ الانتشار في الكل. فضلاً عن كونه فوضى ، فإن خلق الديميورج ، النموذج المضاد للمعرفة ، هو نظام شامل يحكمه القانون. ولكن القانون الكوني ، الذي اعتبر ذات مرة التعبير الذي يتواصل فيه عقل الرجل في فعل الإدراك ويقدر أن يتخذ الإدراك الخاص به في صياغة السلوك ، صار ينظر إليه الآن من جانبه الخاص بالقسر الذي يعيق حرية الرجل. إن«عقل»(لوغوس) الكون الرواقي تمّ استبداله بال«هيمَرمين» ؛ القدر الكوني الجائر. وعن هذه الميزة الخاصة سنتحدث أكثر الآن. وكمبدأ عام ، فإن اتساع ، وقوة ، وكمال القانون لم تعد تستحضر التأمل والمحاكاة ولكن النفور والتمرد.

---

(١) لا شيئية، عدمية، إنكارية nihilism؛ وجهة نظر تقول بأن المعتقدات والقيم التقليدية لا أساس لها من الصحة.

وينظر أهل العصور القديمة[1] ، فإن ذلك ليس مجرد رأي غريب وإنما تجديف صريح ، وأينما لاحظوا ذلك بصورة جلية ، وسموه هكذا-كسلوك فيه انتهاك لحرمة المقدسات لاتقدر على ادائه سوى روح كافرة وأثيمة. رسالة أفلوطين ضد الغنوصيين (Enn. II. 9) هي شهادة معبرة لردة الفعل هذه. وحتى العنوان يدل على مُماراة[2] ضد الذين يذمون العالم ، والعمل على الدوام ينبس بالسخط الذي شعرت به العبادة الكونية القديمة تجاه حماقة وعجرفة مثل هذه التعاليم.

ناكرين تشريف هذا الخلق وهذه الأرض ، يدعون بأن أرضاً جديدة قد خلقت خصيصاً لهم ، وإليها من هنا هم ذاهبون(الفصل ٥). هم يتهمون هذا الكل... ويشوهون سمعة حاكمها ويماثلون الديميورج مع النفس(الروح) وينسبون إليه نفس عذابات النفوس بعينها(الفصل٦). ينبغي على المرء أن يعلمهم ، إذا كانت لديهم نعمة قبول التعلم ، وفقاً لطبيعة تلك الأشياء ، ليكفوا عن الافتراء على الأشياء ، التي تستحق التكريم ، بشكل طائش(الفصل٨). هذا الكون هو أيضاً من الله ويتطلع بشغف إليه (الفصل٩). ثم هناك من يتهم طبيعة الكون لا يعرف ماذا هو فاعل ولا إلى أين تأخذه وقاحته(الفصل١٣) مرة أخرى ، ليس باحتقار الكون وما يحويه من آلهة ومن أشياء جميلة أخرى يمكن للمرء أن يكون خيّراً.... كيف تكون العبادة بإنكار أن العناية الإلهية تتغلغل في هذا العالم وفي كل شيء؟مَن مِن هؤلاء المتعجرفين باشتطاط يتسم بأنه فطن ومرتب كما هو الكل.(الفصل ١٦).

احتجاج مماثل أطلقته الكنيسة الناهضة ، التي على الرغم من ميولها اللاكونية كانت مع ذلك وريثة العصور القديمة في وجه التجاوزات الثنيوية الضد-كونية. وعوضاً عن اللُزومية[3] اليونانية المتعلقة بالإلوهية في الكون ، كانت عقيدة الخلق التوراتية

---

(١) العصور القديمة antiquity: الزمن الذي سبق العصور الوسطى (بحدود ٤٧٦ – ١٤٥٣ م).

(٢) مماراة polemic : جدل عنيف.

(٣) لزوم immanence : كون الشيء منحصراً في ذاته لا يتعدى إلى غيره. الاعتقاد بان الله موجود في الكون غير منفصل عنه. حلول. ملازمة. تأصل.

وسلطة الله على العالم هي التي وفرت الحجة ضد نقيض الله والعالم الغنوصية. وهنا أيضاً الافتراء على العالم مرفوض بوصفه تجديفاً: "إن القول بأن العالم هو نتاج سقوط وجهل هو أعظم الكفر"[1] إن أسوأ استفزاز جاء من ازدراء مرقيون القاسي للخالق وفعله ، وقد أدرجنا بعض أحكام ترتليان التي أثارت غضبه بشكل كبير. إن نبرة الاستهزاء التي اعتمدها مرقيون ضد العالم لا مثيل لها حتى في الأدب الغنوصي. ولكن فقط في هذه الحقبة كان من الممكن التحدث عن العالم بهذه الصورة المخالفة والازدرائية. لم يحدث سابقاً أو لاحقاً أن فتحت مثل هذه الهوة بين الرجل والعالم ، وبين الحياة ومنجبها ، ومثل هذا الشعور بالعزلة الكونية ، والهجران ، والتفوق الترانسندتالي للنفس التي تمكنت من وعي الرجل.

(ب) القدر والنجوم

في ذلك الجانب من الكون تتجلى للغنوصيين صفته المتجاوزة تماماً لكل شيء ؛ وهي الـ«هيمَرمين» ، أي القدر الكوني. هذا الـ«هيمَرمين» توزعه الكواكب ، أو النجوم بشكل عام ، الممثلون الأسطوريون لقانون الكون الذي لا يرحم. ان التغيير في المحتوى العاطفي لمصطلح الـ«كوزموس»(الكون) ليس هناك مكان أفضل يمثّله من هذا الانتقاص الذي يتعلق بالجزء الأكثر إلوهية سابقاً من العالم المرئي ، ألا وهو الأفلاك السماوية. كانت السماء المرصعة بالنجوم –من أفلاطون إلى الرواقيين– التجسيد الأنقى للعقل في التسلسل الهرمي الكوني ، نموذج المفهومية(الوضوح) وبالتالي نموذج الجانب الإلهي في مملكة الحكمة– تُحدق بوجه الرجل بوهج قوة غريبة ثابتة واحتياج. حكمها استبدادي ، وليس إلهياً ، مجردة من طابع القداسة التي كانت كل العبادات الفلكية آنذاك تغلفها به ، ولكن ما زال في حوزتها المكانة التمثيلية البارزة التي سبق وأن أحرزتها ، ويصبح الرقيع المزدان بالنجوم الآن رمزاً لكل ما هو مخيف للرجل في الحقيقة الهائلة للكون. تحت هذه السماء التي لا ترحم ، والتي لم تعد تلهم بالتعبد

(1) **Iren. Adv. Haer. II. 3. 2**

الإيماني ، شعر الرجل بالوحشة المطلقة ، لأن وجوده ليس جزءاً من ، ولكن ولأسباب مجهوله تم وضعه وتعريضه إلى ، النظام المُغَلِف.

أنواع العبادات الفلكية في العالم القديم

دعونا ننظر ثانية إلى ما يعنيه هذا التطور في سياق الكوزمولوجيا والديانة القديمة. إن تأليه السماوات أو تأليه الأجسام السماوية الرئيسة ولأسباب فطرية وكونية مؤثرة هو مبدأ الديانات القديمة(عدا اليهودية). فموطن النور ، في نجمه الأعظم ، هو مصدر الدفء الذي يغذي كل أشكال الحياة على الأرض ؛ وبفعل حركتها يحدث التغيير في الفصول الذي يحكم إيقاع الوجود على الأرض ؛ مهيبة بحجمها الهائل ، وببعدها ، وبجمالها الأخاذ ؛ غير قابلة للفساد ونقية ؛ مهابة جامعة ، لانهائية ، وشريعة بتفسيرها- كانت السماء الموضوع الطبيعي لكل العبادات العليا حين ارتقت فوق عبادة القوى الأرضية[1]. ذهب أرسطو أبعد من ذلك ليعلن أن مشهد السماء بنجومها هو واحد من أصول الدين الاثنين (الآخر هو الأحلام ؛ أنظر:fr. 14, Cicero Nat. deor. II. 37. 9 5)ومؤلف "حول الكون" أورد (في الفصل السادس) شهادة البشرية: ألسنا جميعاً نرفع أيدينا إلى السماء حين نصلي؟

التوحيد الشمسي

في الشكل الأولي لطقوس السماء شغل كل من الشمس والقمر سمواً فطرياً ومنزلة رفيعة ، مع بقية الحشد السماوي ، وبخاصة الكواكب الخمسة الأخرى وعلامات الأبراج الفلكية الاثني عشر ، المضافة في أدوار متباينة. ولهذا تم منذ البداية إقرار سلسلة مراتب ، وصار التركيز بازدياد على خط واحد واضح هو خط سمو الشمس. وفي ظل ظروف معينة يمكن أن يؤدي هذا إلى نوع من توحيد الشمس أو وحدة الوجود ، التي تحققت فعلياً في عبادة الشمس لأمنحوتب الرابع ، في زمن الإمبراطورية الرومانية التي نتناولها حالياً التي ارتقت بشكل بارز إلى عبادة الشمس السورية وصارت في وقت ما ديانة الدولة في زمن القياصرة.

---

(١) ارضي chthonic : من اليونانية khthōn= ارض.

التعددية الفلكية

هناك خط آخر بفضله تطورت العبادة الفلكية تمثله الديانة البابلية المتأخرة ، عبادة النجوم الأكثر وضوحاً في العصور القديمة. في حدوس طبقة الكاهن المنغلقة التي منذ سقوط الملكية البابلية ، لم تعد الوصي الثيولوجي لنظام سياسي يدعو لملكية سماوية ، تسوية مستغربة جرت للتسلسل الهرمي الأصلي للقوى السماوية ، ومع ذلك الاحتفاظ بتعدديتهم: الشمس والقمر يعدان على قدم المساواة بين بقية الكواكب ؛ الآلهة الرئيسة للبانثيون البابلي الأقدم ، جُردت من صفاتها الشخصية الصلبة ، وتم تخصيصها لوظائف سببية معرفة بشكل حازم وفي هذه الوظائف تم تحديد هويتها بالكواكب السبعة باعتبارها القوى الوحيدة المتبقية. فيما يتعلق بسلب الشخصية هذا ، فإن جانب القانون والانتظام المحسوب في تصرفاتها تأتي دوماً في الطليعة. شارك علم الفلك ، المتأصل في بابل منذ مدة طويلة ، بتقاليده الراسخة وهيبته في هذه السيرورة الدينية. وهكذا نشأ مفهوم تفاعل عدد ثابت من القوى الموضوعية التي تشكل معاً قاعدة للحكم تخضع له جميع الحوادث. ولنظام الحكم الكوني هذا نظير في الهيئة المنهجية للمعرفة البشرية متعلق بهذه القاعدة. بعبارة أخرى ، أصبح الدين علم التنجيم.

منذ زمن الديادوتشي ، تحولت الديانة الفلكية البابلية نحو الغرب بقوة. في كل مكان من المدنية الهلينية وخاصة في مصر نالت الأفكار الفلكية والممارسة التنجيمية نفوذاً ، وقدمت إطاراً ، وإن لم يكن في محتواه النهائي ، لمفهوم القدر الغنوصي. للسيرورة التي تمّ وصفها هنا هي أهمية كبيرة. لأول مرة في تاريخ البشرية ، اُعتبر العالم وفقاً لكل لحظة النتيجة الحتمية لتعددية القوى الكونية التي بحكم طيبتها وقواعد تحركاتها ، أي بطريقة غير عفوية ، تؤثر في بعضها البعض وتحدد مسار الأمور وصولاً إلى الأحداث الدقيقة على الأرض. ابتعد التجريد النظري هنا كثيراً عن العقل الوجداني الأصلي لدين الطبيعة الروحي. إن فعالية القوى السماوية سواء جُربت مباشرة أو كانت ضمن المخيلة الأسطورية المتصلة من غير ريب مع خصالها المنظورة أفسحت المجال لأدوار محددة في نظام القدر الذي فيه الأهداف الرئيسة لا تحسب مع

خصائصها المعقولة ولكن مجرد إشارات للقانون العام الذي تفرضه. فالشمس ، على سبيل المثال ، لم تعد تلك شمس التجربة الذاتية ودين الطبيعة ، والإله الذي يوزع النور والدفء والحياة والنمو ، وكذلك الحريق ، والطاعون ، والموت ، ويشرق من الليل منتصراً ، ويطرد الشتاء ، ويجدد الطبيعة: فهي الآن جزء من عدد من القوى المتناسقة ، تكاد تكون صفراً في مجموعة محددات يمكن حسابها. فقد خُصت بقيمة الصفر وليس قيمتها الأصلية الخارقة وهذا ما يهم الآن.

أزاح هذا التلاشي للصفة الطبيعية ماكاد أن يكون أقوى عقبة أمام إعادة تقييم انتقاصي للبانثيون الكواكبي. وكمثال للقدر المجرد ، منفصلاً عن جاذبية المشهد السماوي الساذج المباشر ، يمكن أن يكون مستوعباً لوجهات نظر العالم المعاكسة. في الواقع ، كانت وجهة نظر العالم بالتنجيم غامضة بالفعل ؛ وإلى درجة ما الوعي المؤمن بالقضاء والقدر(الجبرية) بالخضوع لضرورة جامدة في حد ذاتها ، والسلبية التي على مايبدو تدين الرجل ، أوقعت نفسها بيد الثورة الغنوصيةفي سلوكها العام تجاه العالم. ولكن التنجيم لا يمثل بحد ذاته هذه الثورة. فقط كانت ثمة حاجة لعنصر تقييمي جديد نشط لكي يملأ هيئات الرمزية النجمية خالية القيمة بمعنى جديد خاص وجعلها مسايرة لعبارة أكبر من وجهة نظر كونية. ويجعل النظام الكوني متعالياً بحد ذاته ، نجحت هذه الغنوصية في تأمله.

عبادة النجوم الفلسفية

وأخيراً ، علينا أن نتطرق إلى تطور ثالث من العبادة الفلكية في العصور القديمة: تقييم النجوم في الفلسفة اليونانية. ولا يقتصر الأمر هنا ، كما في دين الطبيعة ، على دور الأجرام السماوية القائم على التجربة والمعاينة في إدامة الحياة ، ولا ، كما هو الحال في التنجيم ، ودورها في قدر الإنسان ، ولكنه وجودها النموذجي الذي يكمن فيها ، الذي جعل منها أجراماً تحظى بالتبجيل. إن نقاء جوهرها ، واكتمال حركتها الدورانية ، والانسيابية التي تتحرك بها وفقاً لدستورها الخاص بها ، نزاهة وجودها وثبات مداراتها–وتجعل كل هذه الميزات منها في المفهوم الفلسفي اليوناني "آلهة" ،

التي هنا محمول أنطولوجي غير تشخيصي متصل بموضوع ما في طهارة مثل هذه الصفات كما يصنع عادة لرفعة الوجود. ومن بين تلك الصفات هناك اثنتان متفردتان ؛ وهما ثبات الوجود وخلود الحياة. وبالتالي فالإلوهية هي الكواكب ، ليس لفعلها في المقام الأول ولكن للمنزلة التي تحتلها في التسلسل الهرمي للأشياء وفقاً لخصائصها الذاتية. وهذه ليست سوى خصائص النظام ، والأبدية ، والانسجام التي تشكل "الكون" الذي هو شخصية الكل بشكل عام: وهي تمثل ذلك بأبعد حدود النقاء والكمال[1]. ولهذا ، بالنسبة للرجل ، هي على الرغم من كل قيود وإعاقات السيرورات الأرضية التعبير المقنع للكون كما هو ، والدليل الواضح لإلوهيته ، ومشهده يطمئن الناظر تجاه ما هو غالباً غامض هنا في الأسفل.[2] ماوراء هذه الأهمية المثالية ، يقبع كمالها الذي هو أيضًا الضمانة الحقيقية لدوام الكل ، أي أبدية الحركة الكونية والحياة.[3] وهكذا فهي التعهد الأقوى الذي كان البيان اليوناني قادرًا على تصوره.

---

(١) راجع: De mundo, Ch. 5, 397 a 8 f "اي من الأشياء الخاصة يمكن ان يضاهي النظام الذي تعرض فيه الشمس والقمر والكواكب حركتها السماوية، وهي تسير بمقياس دقيق من الأزل وإلى الأبد؟ والتي حققت بهمة لاتفتر القاعدة التي ترصدها إلهات المواسم، الحوري Horae الفاتنات، منجبات كل شيء، اللواتي ينظمن الليل والنهار، الصيف والشتاء، لتحقق الأشهر والسنون اكتمالها؟ حقاً، من بين كل الأشياء فإن الكون لهنا الكون يعني السماء! لا مثيل له في عظمتهن ولا أسرع منه في حركته، ولا أسطع منه في بهائه، سلطانه لايبطل ولا يفنى.

(٢) المرجع نفسه Ch. 6, 397 b 27 f. : "إن الفلك الأقرب إلى الله ينعم بالقدر الأكبر من قوته، ثم يليه الذي تحتهن وهلم جرا وصولاً إلى الأصقاع المأهولة بنا. وهكذا فإن الأرض والأشياء الأرضية هي الأبعد عن سطوة الله، فهو يبدو غير مستقر ومفكك ويسوده الارتباك". صيغة الحجة هذه تتلائم مع وحدانية دي موندو التي تضع الله فوق الأفلاك (كما فعل أرسطو مع العقل): مع تعديل طفيف للعبارة، فإن هذه المحاجة تصح على مذهب وحدة الوجود (الحلول والانتشار) الرواقي كذلك.

(٣) انظر Aristotle, Metaphysics IX, 8, 1050 b 2 f. : "وهكذا فإن الشمس والكواكب والسماء برمتها دائمة الحركة، ولا خوف من انها ستتوقف يوماً، كما يخشى بعض فلاسفة الطبيعة. ولن تفتر همتها عن هذا العمل، لأن الحركة ليست نابعة عنهم، كما هو الحال مع الأشياء الفانية، مرتبطة بالقوة الكامنة للأضداد، ولهذا فإن استمرارية الحركة ينبغي ان=

وهنا أيضاً الكواكب السبعة، أو بالأحرى الأفلاك السبعة التي يُعتقد أنها تستقر فيها، هي محاطة بفلك الكواكب الثابتة، في تناغم متبادل مع بقية الأفلاك، لتشكل هذا النظام وتبقي على استمرارية الكون. حركتها وفقاً لقانون، أو، وفقاً لـ«عقل»، نظراً لوضوح(مفهومية) قانونها الذي يستلزم ذكاء ما في تحريكها.[1] تُعددرجة الوضوح، باعتبارها كامنة في عقلانية جوهرية، بمثابة مقياس منزلة الوجود؛ وبالاستدلال المشار إليه للتو، فهي كذلك مقياس للذكاء الكامن في الشيء نفسه. (بناءً على وجهة نظر حديثة، فهي مقياس لذكاء الموضوع المدرك لا غير). إن إدراك عقلانية حركات الكواكب عن طريق المنطق الرياضي، ليس بأقل من اتحاد الذكاء البشري مع الذكاء الإلهي.

لقد وجد الفيثاغوريون[2] في النظام النجمي أجزاء السلم الموسيقي المتناغمة، وبالتالي أطلقوا على هذا النظام تسمية «هَرمونيا»، بمعنى، تكييف المتعدد (الكثرة) في الكل الموحد. وبالتالي قاموا بخلق الرمز الأكثر سحراً في العبادة الكونية اليونانية: "إيقاع"(هارموني)، صادر عن "موسيقى الأفلاك" غير المسموع، هو التعبير الذي لا يعلى عليه لنفس الحقيقة لنظام لا يدحض بأن التنجيم يلفت الانتباه بشكل متفائل في سياقه الخاص به[3]. سعت الفلسفة الرواقية إلى دمج فكرة القدر(المصير) كما طرحت من قبل التنجيم المعاصر مع المفهوم اليوناني للهارموني: الهَيمرمين(القدر) بالنسبة للرواقيين هو الجانب العملي للهارموني، أي، فعله حسب تأثيره على الظروف الأرضية والكائنات قصيرة الأجل هناك. وبما أن حركات الكواكب يجري حثها من قبل اللوغوس (العقل) الكوني وهذا العقل يؤدي وظيفة قدر الله- برونويا -

---

=تكون دموية؛ لأنها من ذلك الجوهر الذي هو مادة وسطوة، وليست من فعل الأمر الواقع. (ترجمها للإنجليزية: روس).

(١) انظر Plato, Laws X. 898 C: "... ستكون هناك معصية في الإصرار على إن النفس (او النفوس) الأكثر كمالاً، وليس غيرها، هي التي تنتقل إلى الجنة". هذه الفكرة رواها ارسطو.

(٢) الفيثاغوريون جماعة فلسفية يونانية تنتمي إلى القرن الخامس ق. م.

(٣) "كلهم مجتمعون، يرتلون في سيمفونية ويجوبون السماء في رقص محسوب، متحدين في تناغم (هارموني) واحد غاياتهم (إله) واحد ونهايتهم (كون) واحد: هذا الهارموني هو الذي يخول الكل بأن يُسمى، النظام'وليس الفوضى (De mundo Ch. 6, 399 a 12 f.).

(pronoia) في سيرورة العالم ، فإنه يتبع ذلك الذي في نظام وحدانية الكون كلية الهَيمرمين الذي هو بحد ذاته البرونويا ، أي أن المصير والقدر الإلهي كلاهما واحد. إن فهم وقبول هذا المصير بطيب خاطر فُسرّ على أنه عقل الكل الذي يميّز الرجل ، الذي يتحمل الشدائد في مصيرة الفردي باعتباره الثمن المدفوع من قبل الجزء لهارموني الكل.

ومع ذلك ، فإن وجود الكل في حد ذاته هو الغاية النهائية التي لاريب فيها المزكاة ذاتياً في هذا المخطط الغائي[1]: من أجل الكوزموس(الكون) وُجدت أجزاؤه المتممة ، كما توجد الأعضاء من أجل الكائن الحي كله. والرجل هو مثل هذا العضو ، ولأجل عقله دُعي ليتواءم بوعي مع الكل. ولكن مقامه ليس بأي حال من الأحول المقام الأسمى للوجود ، وهو ليس غاية الطبيعة ، والكون ليس لأجله.

من عصر بوسيدونيوس **Poseidonius** (واحد من معلمي الفليسوف شيشرون ، القرن الثاني إلى الأول ق. م.) ، شابَ سمو الفكر نحو الحدود النجمية حماسة خانت النفوذ الشرقي وادعت أحياناً سمة الخلاص الباطني من بؤس الظروف الأرضية. وتطورت صوفية نجمية (روحية) ضمن المدرسة الرواقية **Stoa** ، ولكن من دون انتهاك الأحادية الكونية.

إعادة التقييم الغنوصية

حول هذا المركب كله الخاص بالعبادة الفلكية ، تأتي الثنيوية الغنوصية كعنصر جديد له دلالته ، يستولي على العناصر التي يمكنه استخدامها لأغراضه ، ويخضعها لأعادة تأويل جذرية. شجع المنهج الفلكي ، خاصة الذي تخلت عنه الديانة البابلية التي فقدت شخصيتها ، على توظيف الغنوصية له مما سمح بتحويله إلى سياق جديد من القيم. وكرمز للقانون الكوني العام ، تمّ وضع عالم الأجسام النجمية في وضع معين إلى حد يمكن شغله عند الرغبة بمضامين وصفية مختلفة تماماً. ويمكن لهذه المضامين في النهاية أن تكون وظيفة لما تم تصوره عن الكيفية التي يكون عليها العالم

---

(١) الغائية **teleology**: المذهب الذي يقول بأن الأشياء مقدرة لغاية.

في طبيعته الثيولوجية الأصلية. تتولى الثنيوية الغنوصية الكواكب في الدور الذي أوجدتها فيه ، أي ، صاحب السلطة الكونية الصارمة ، وتجعل منها نظراً ، لهذا الدور بالذات ، التعبير الصارم لكل ما هو ضد سماوي والذي يتمثل بالعالم الآن. ومع كل الاعتماد على مادة التراث ، ليس التطور وإنما فقط فاصل جذري هو ما يؤدي من موضع ديانة النجوم إلى المفهوم الغنوصي الخاص بهيمنة الكواكب(السيارة). قانون الهيمنة الكونية الذي لا مفر منه ، الذي حتى في مزيج من العبادة والخوف ميزة للقدرية الفلكية قد جعلت من الكواكب أعلى الآلهة ، أثار الآن ثورة عنيفة من حرية الوعي اللاكونية ، التي نقلتها إلى داخل الجسد ما إلى جانب العدو. ومهما تكن الأسباب ، فإن تجربة هذا "النظام" قد تحولت من المبجل إلى تجربة مخيفة. إن ضرورة سلطتها المحيطة بالكل صارت سبة للقوى التي تمارسها. بما أن الثنيوية الجديدة قد "ضمت معاً" الكون برمته مع كل تدرج المستويات الدنيا والعليا ونقلتها ككل إلى جانب واحد من هذه الثنيوية. إن أسلوب بناء الأفلاك تم تفصيلها من قبل الكوزمولوجيا التقليدية ، والاحتفاظ به ؛ ولكن حيث أنها قد احتوت الإلوهية (المقدس) ، فإنها صارت الآن مغلقة في وجه الإلوهية ، التي وضعت خارجه بشكل لا رجعة فيه. وفي حين أن الأفلاك السماوية قد مثلت إلوهية الكون بأنقى صورها ، فقد قامت بفصله عن الإلوهية بشكل أكثر فعالية. وبعد أن أحاطوا بالعالم ، حولوه إلى سجن لتلك الجسيمات الإلهية التي وقعت في شراك هذا النظام.

يمكننا أن نتصور المشاعر التي كانت تنتاب الرجال الغنوصيون وهم يتطلعون إلى السماء المرصعة بالنجوم. وكيف بدا لهم وهجها شرًا خبيثًا ، واتساعها مخيفًا ومساراتها صارمة وثابتة ، وصمتها قاسيًا! موسيقى الأفلاك لم تعد تُسمع ، والإعجاب بالشكل الكروي المتقن أفسح المجال لرعب هذا الكم الكبير من الإتقان الموجه لاستعباد الرجل. تحول التساؤل الورع الذي كان ينظر به الرجل الأول إلى أصقاع الكون العليا ؛ إلى شعور بالقهر تحت قبة السماء الحديدية التي تبقي الرجل منفياً فيما وراء وطنه. ولكن هذا "الماوراء" هو حقاً ما حدد المفهوم الجديد للكون المادي وموقع الرجل فيه. وبدونه لن يتبق لنا شيء سوى تشاؤم دنيوي يبعث على اليأس.

وجوده الترانسندتالي(المتعالي) يحدد شمولية الكون إلى مكانة تشكل فقط جزءاً من الحقيقة، وبالتالي جزءًا من شيء ما يتوفر منه مهرب. العالم الإلهي يبدأ حيث ينتهي الكون، أي، عند الفلك الثامن. أن وجهة النظر الغنوصية الشاملة ليست بالمتفائلة ولا بالمتشائمة، بل هي وجهة نظر أخروية: إذا كان العالم باطلاً(شريراً) فهناك طيبة إله العالم البرّاني(الخارجي)؛ وإذا كان العالم سجناً، فهناك بديل له؛ وإذا كان الرجل أسيراً في العالم، هناك الخلاص منه والقوة التي تخلّص. وضمن هذا الشد الأخروي، وحالة التناقض(التقاطب) ما بين العالم والله، اتخذ الكوزموس (الكون) الغنوصي صفته الدينية.

لقد رأينا في الفصول السابقة كيف أن القوى الكونية خضعت في هذا التقاطب لعملية «تجسيد»[1] ميثولوجية. كما أن صفات الأراكنة المخيفة هي بعيدة كل البعد عن مجرد كنائية (رمزية) لضرورة كونية مجردة عن الواقع: هم عنيدون، شخوص يعادون الإلوهية ويمارسون حكمهم بعزم وشغف لأسباب أنانية. وهكذا، بعد التجريد الفكري الفلسفي والفلكي للحدس الهلنستي ،اكتسبت آلهة الكواكب واقعية جديدة في المخيلة الأسطورية-ليس العودة إلى بل رحيل أضافي من وجهة النظر "الطبيعية" للمثلوجيا السابقة. هذا أحد الأمثلة على حقيقة أن الغنوصية في البيئة الهلنستية تصرفت بوصفها المصدر الجديد للخلق الأسطوري. ولكن يجب الأخذ بعين الاعتبار أن هذه الميثلوجيا الجديدة، على الرغم من بعض عمليات الخلق الأصلية "الأولى"، هي ثانوية لأنها طرأت على التراث الأسطوري الأقدم وشيدت نظامها الغرضي من العناصر المؤولة بشكل مختلف عن عمد المأخوذة عن أرث معقد. وفي هذا الصدد فإن الرفعة التي أسبغت على القوى الفلكية لم تكن اختياراً أصيلاً من جانب صاغة الأسطورة الغنوصية كتغيير لدورهم المعطى لهم مسبقاً في المهمة التي تتطلبها منظومة القيم الجديدة. الرفعة سلبية بنفس القدر الذي كانت به إيجابية سابقاً.

---

(١) تجسيد او تشخيص personification: اعطاء شيء ما صفة شخصية (كصفة الإنسان).

سيكون أفلوطين مرة ثانية شاهداًعلى المقاومة التي ابدتها العبادة اليونانية ازاء هذا الانتقاص من عالم الكواكب ؛ وثانية نواجه نبرة الاستنكار التي وجدنا بأنها موجهة ضد الانتقاص من العالم بشكل عام.

ينبغي أن يكفوا عن قصص الرعب التي تتناول الأشياء المخيفة التي يزعمون بأنها تجري في الأفلاك الكونية ، تلك الأفلاك في الواقع هي التي تهب كل ماهو نافع. ما هو المخيف لديهم الذي يخيفون به أولئك الجهلة بالمنطق والذين لم يسمعوا قط بالمعرفة الراقية (الغنوص) المكتسبة من خلال التعليم؟ ولو كانت أجسادهم من نار ، فليس هذا سبباً للخوف منها ، لأنهم متناسبون بشكل صحيح مع الكل ومع الأرض ؛ ولكن على البشر أن يجلوا أنفسهم -لأنه رغم كل شيء ، أليس الغنوصيون أنفسهم يعلنون قيمتهم الخاصة بهم وفقاً لأهوائهم؟... إذا كان الرجال متفوقين على المخلوقات الحية الأخرى ، فالأفلاك تفوقها كثيراً ، التي هي في الكل ليست من أجل حكم استبدادي ، إنما لتضفي عليه النظام والانسجام(Enn. II. 9. 13). للكواكب أيضاً أرواح ، التي تتفوق على أرواحنا بالذكاء ، والخير ، واتصالها بالعالم الروحي (المرجع نفسه ١٦).

ومن الواضح أن حجة أفلوطين هي حاسمة فقط بالنسبة للافتراض اليوناني الشائع (المفترض من قبله ضمنًا) المتعلق بالـ«تجانس» العامل وجود الكون كله ، والذي يتيح المقارنة بين كافة الأجزاء بمعيار تقييم موحد. المعيار هو أن "الكون" ، أي النظام نفسه ، وبموجب هذا المعيار ينبغي أن يصنف الرجل ضمن مرتبة أدنى بكثير من مرتبة النجوم ، التي تتحقق بشكل غير منحرف وبالنسبة للكل مايمكن للرجل في أفضل الظروف تحقيقه بشكل عابر وعلى نطاق صغير ، أي حركة مرتبة. إن الحجة بخصوص الأهمية (القيمة) بالكاد مقنعة بالنسبة لنا. كم هو بعيد أفلوطين الذي يمثل العقل الكلاسيكي هنا من موقعنا عن الغنوصيون بكل مخيلتهم الميثولوجية ، وهذا ما يسهم الاقتباس التالي في توضيحه:

"حتى احط الرجال الذين يعتقد انهم جديرون بلقب اخوة، بينما هم بفم مسعور يصرحون بأن الشمس، والنجوم في السماوات، وحتى عالم الأرواح، غير

جديرة بأن يطلقون عليها لقب الأخوة. ليس لأولئك المنحطون في الواقع ليس لهم حق بهذه القربى، أما أولئك الذين صاروا أخياراً (قد اكتسبوا الحق)." (المرجع نفسه ١٨)

هنا واجه المعسكران بعضهما البعض بوضوح لا مثيل له. أبقى أفلوطين على وحدة الوجود في الكون، بدون فصل أساسي بين عالم البشر وغير البشر. ينتسب الرجل بجوهره إلى الكون كله، وحتى إلى كيانات العالم الأكبر، التي نفخت فيها الروح مثله؛ إلا أنها أفضل منه بشكل لا يقارن، ومتفوقة بالقوة والنقاء الذي هو أفضل ما فيه، أي العقل، وبهذه الميزة يمكنه أن يماثلها. وكلما صار أكبر، كلما تحققت علاقته بالقوى الكونية، أي كلما كبّرَ الطائفة الأصلية التي من صنفه الخاصة بكونه وتلك الخاصة بالكون الكلي.

وعلى العكس من ذلك، فإن الغنوصية تنقل الرجل، بسبب انتمائه الحيوي إلى عالم آخر، من جميع التماثل مع العالم، والذي هو الآن ليس سوى "عالم" أجرد، ويتحداه بكليته باعتباره مختلفاً تماماً. وبصرف النظر عن طبقاته الخارجية الأضافية (ولكن غير الجوهرية) التي أسهم بها العالم، فإن الرجل بحكم طبيعته الداخلية هو لاكوني[1]؛ وبالنسبة لمثل هذا الرجل، فإن كل العالم على السواء هو غريب **alien**. ومادام هناك غيرية[2] منشأ في نهاية الأمر، يمكن أن تكون هناكقرابةلاهي مع الكل ولا مع أي جزء من الكون. ليست النفس لها صلة قربى إلا بالأنفس البشرية الأخرى التي تعيش في العالم- وبالله اللادنيوي (الذي لايمت لهذا العالم بصلة)، الذي يمكن أن يتواصل معه مركز النفس اللادنيوي. هذا الله يجب أن يكون لاكوني، لأن الكون أصبح عالماً لما هو غريب عن النفس. يمكننا أن نتبين الصلة العميقة بين اكتشاف النفس، نزع الروحانية من العالم، وافتراض وجود الله الترانسندتالي(المتعالي).

---

(١) لاكوني acosmic :من اللاكونية Acosmism وهي نقيض لوحدة الوجود، ولاتعترف بحقيقة الكون وترى انه مجرد وهم.

(٢) غيرية otherness: كون الشيء خلاف غيره(أو) متميزاً عن غيره(في صفاته ومظهرة).

إن الإيمان بمذهب وحدة الوجود pantheistic أو المذهب القائل بأن الكون من صنع العقل panlogistic قد تهشم في الغنوصية. تم اكتشاف النفس على أنها لا تقبل المقارنة مع جميع الأشياء في الطبيعة. في البداية يجعل هذا الاكتشاف النفس تنبثق في عزلتها التامة: تم اكتشاف النفس من خلال انسلاخ عن العالم. في نفس الوقت ، يؤدي هذا النكوص من الإغتراب الكوني إلى إهتمام جديد خاص بأخوة الرجل باعتبارها عالم القربى الوحيد المتبقي ، ليس فقط مرتبطاً بطائفة المنشأ ولكن أيضاً بالطائفة ذات العلاقة بحالة الغرباء في العالم. ولكن هذه الأخوة لا تشير إلى هموم الرجال الطبيعية والاجتماعية ، ولكنها تشير فقط إلى النفس الداخلية اللاكونية وهمها بالخلاص. وهكذا تأسست أخوية المختارون ، أو المؤمنون ، أو العارفون الجديدة ، والتي ينتسب لها حتى أولئك الذين وفق مقياس الفضيلة الدنيوي يعتبرون "الأحط" شرط أن يكونوا حاملين للروح(النفس) pneuma. وهكذا فإن اعتبار هؤلاء "الأحط" أسمى من الشمس والكواكب ، لهو أمر بديهي مع التقييم الجديد للفردية والطبيعة. ومن الواضح أيضاً أن الاهتمام المشترك للأخوية الأخروية لا يمكن أن يكون عبارة عن تعزيز الاندماج الرجل بالكل الكوني ، بقدر ما يتعلق بالشعور ، ولا بجعله "يلعب دوره المناسب" ، بقدر ما يتعلق بالفعل. هو لم يعد جزءاً من هذا الكل ، ما لم يدنس جوهره الحقيقي. عوضاً عن ذلك ، فإن هم الأخوية المشترك ، المطروح دفعة واحدة من قبل العزلة الكونية ، هو تعميق هذا الاغتراب بالذات وتعزيز خلاص الآخر ، الذي سيصبح المركبة الخاصة بكل نفس.

سنطلع أكثر على شأن الآثار الأخلاقية المترتبة على التوجه المناهض للكون في الفصل القادم. وهنا ، في مجابهتنا الغنوصية مع المفهوم الكلاسيكي للقانون الكوني بوصفه متصلاً بشكل خاص مع وضع النجوم ، ينبغي علينا أن نقدر الدلالة الرمزية لممارة أفلوطين. إن الذي أثار حنقه- تم الاعتراف بأحط الرجال بوصفهم أخوة غير أن أسمى عناصر الكون(ومنها"أختنا روح العالم")قد تم حرمانها من هذه الوجاهة - هو تعبير دقيق عن عمق الموقف الذي ورثناه من أعماق سحيقة نحن الموجودون لليوم.

إن الموقف الغنوصي الذي يفترض هنا فارقاً مطلقاً للوجود ، ليس فارقاً في القيمة فحسب ، يفاجئنا بكونه أكثر "حداثة" من الموقف اليوناني الذي تبناه أفلوطين والذي في الترتيبات الشاملة للعالم الموضوعي يقر بحالة أكثر كمالاً تخص وجودنا نحن وتمنح الحكيم والمظفر قرابة مع هذه الأقرب من تلك التي تربطه مع الناقصين من جنسه. مصطفة في هذا التضاد ، الذي يقتسم أرضية مشتركة مع المسيحية ، تظهر الغنوصية واضحة بما هي عليه: عامل واحد في التحول التاريخي للعقل الجمعي والذي غالباً مانسمع أنه يوصف بشكل سلبي عند ضعف العصور القديمة ، ولكن في ذات الوقت تبرز الهيئة الجديدة للرجل. وفيما ينتقده ، يرينا أفلوطين أحد الجذور التي تخص عالمنا.

الفضيلة والنفس
في التعاليم الإغريقية والغنوصية

(أ) فكرة الفضيلة: غيابها في الغنوصية

من جملة التقريعات التي يوجهها أفلوطين إلى الغنوصيين (وجلها بطبيعة الحال يتعلقلما هو غير يوناني فيهم) لأنهم يفتقرون إلى مبادئ للفضيلة، ويواصل قائلاً، ففي ازدرائهم للعالم ما يحول دون حاجتهم لها.

هذه النقطة لا ينبغي أن تغيب عن أنظارنا: ما هي السطوة التي في تعاليمهم على أرواح من يستمع إليهم وأرواح أولئك الذين قاموا باستمالتهم ما يجعلهم يزدرون العالم والأشياء التي فيه.... إن عقيدتهم، التي هي أكثر وقاحة من عقيدة أبيقور[1](الذي «أنكر» فقط العناية الإلهية)، «بوضعها اللوم» على رب العناية الإلهية وعلى العناية الإلهية ذاتها، تزدري جميع القوانين الموجودة هنا، والقضية التي نشأت بين الرجال منذ بداية التاريخ، وتسخر من التعفف «حتى لايتم العثور على أي شيء خيِّر في هذا العالم». وهكذا، فإن عقيدتهم تبطل التعفف والعدالة الفطريين في شخصية الإنسان والتي وصلت إلى الكمال من خلال العقل والتدريب، وعموماً بأي شيء يقدر به الإنسان أن يصبح فاضلاً ونبيلاً... فبالنسبة لهم«لاشيء» نبيل هنا، إنما فقط شيءٌ« مختلف» والذي سيتبعونه في«الدنيا الآخرة». ولكن ألا ينبغي على أولئك الذين بلغوا "المعرفة"(الغنوص) أن يتبعواالصالح الذي هو موجود بالفعل هنا، لأن

---

(١) ابيقور Epicurus: فيلسوف يوناني(٣٤١- ٢٧٠ ق.م) صاحب المدرسة التي سميت باسمه "الأبيقورية".

اتباعهم أياه سيضع الأمور أولاً في نصابها هنا ، لكونهم للسبب ذاته هم(الغنوصيون) يدعون بأنهم قد نشأوا عن الجوهر الإلهي؟ لأنه من طبيعة هذا الجوهر مراعاة كل ما هو نبيل.... ولكن أولئك الذين ليس لديهم نصيب في الفضيلة ، ليس لديهم ما ينقلهم من هنا إلى الأشياء الماورائية.

ومن الواضح أنهم لم يقوموا مطلقاً بطرح أي تساؤل عن الفضيلة ، كذلك فإن تناول مثل هذه المواضيع غائب كلياً عن تعاليمهم: هم لا يتحدثون عن ماهية الفضيلة وأجناسها ، ولايعيرون اهتمامًا بالأفكار الكثيرة الثاقبة التي يمكن العثور عليها في كتابات الأقدمين ، كما أنهم لا يشيرون إلى موضع انبثاق الفضيلة وكيف اكتُسبت ، ولا إلى كيف تصان النفس وتطهر. لأن القول ببساطة "أنظروا إلى الله" ليس منه فائدة ترجى بدون تعليم «كيفية» النظر. ما الذي يمنع المرء ، رب قائل يقول ، من النظر إلى الله بدون تجنب الشهوة والحد من الانفعالات العنيفة؟ أو الامتناع عن ذكر اسم الله ومع ذلك يبقون في قبضة الانفعالات؟... في الواقع الفضيلة وحدها يمكن أن تكشف الله لنا ، وكلما تطورت فإنها تصبح موجودة فعلاً في النفس جنباً إلى جنب مع البصيرة. بدون فضيلة صحيحة ، يبقى الله مجرد كلمة فارغة. (Enn. II. 9. 15)

المماراة(المجادلة) مفيدة إلى حد بعيد. فهي تكشف عن أكثر من مجرد إغفال يتعمده الغنوصيون. إن غياب مذهب الفضيلة في التعاليم الغنوصية مرتبط بالموقف الضدكوني ، أي إنكار وجود قيمة لأشياء هذا العالم وبالتالي لأفعال الرجل في هذا العالم. الفضيلة (aretḗ)[1] بالمعنى اليوناني هي إدراك ميزة التفوق لمقدرات النفس العديدة من أجل التعامل مع العالم. عن طريق القيام بالأشياء الصحيحة بالطريقة الصحيحة في الوقت المناسب ، لايقوم الرجل بأداء واجبه تجاه أخيه الإنسان وتجاه المدينة فحسب وإنما يعزز الخير في روحه بالإبقاء عليها في حالة التفوق ، بقدر مايحافظ الجري على لياقة فرس السباق ، بينما في الوقت ذاته تكون هي على لياقة من أجله. وهكذا فهو "الفعل استناداً إلى الفضيلة" وسيلة وغاية في الوقت ذاته. إن خير فرس

(١) aretḗ : التفوق الأخلاقي.

السباق ، وخير الإنسان يختلفان إلى حد كبير ، ولكن كلاهما خيرموضوعيهما بنفس المعنى أساساً: يمثل كل واحد من حيث«الهمة» ، «الحالة» المثالية لموضوعه وفقاً لطبيعته الفطرية. في حالة الرجل فإن الطبيعة تنطوي على مراتب للملكات العقلية ، أسماها هو العقل. كينونته المتفوقة "بحكم الطبيعة" على بقية الملكات في الرجل لاتجزم بأنها قد منحت هذا التفوق في حياة الرجل الفعلية. الفضيلة ، إذن ، بالرغم من إيراد "الطبيعة" التي تُفهم على أنها الطبيعة الحقيقية للإنسان في مغزاها ، هي ليست موجودة من قبل الطبيعة ولكنها تتطلب توجيهات ، وجهد ، واختيار. إن الصيغة الصحيحة لأفعالنا تعتمد على الصيغة الصحيحة لملكاتنا ونزعاتنا ، وعلى التسيد الفعلي للتسلسل الهرمي "بشكل طبيعي". لكي نفهم ماهو التسلسل الهرمي الطبيعي وموقف العقل في تلك المسألة هو في حد ذاته عمل فذ للعقل ؛ وبالتالي فإن رعاية العقل إنما هي جزء من الفضيلة. بعبارة أخرى ، الأمر متروك للرجل ليحول طبيعته المفترضة بشكل ناقص **inchoately** إلى طبيعته الحقيقة ، ففي حالتها وحدها لا تفهم الطبيعة ذاتها بشكل تلقائي. ولهذا السبب الفضيلة ضرورية «نحو» الإدراك الكامل وكالإدراك الكامل لكيان الرجل. وبما أن هذه الكيان بمثابة وجود في العالم مع أقرانه الكائنات ، في سياق الاحتياجات والاهتمامات التي يحددها هذا الوضع ، تمتد ممارسة الفضيلة إلى جميع علاقات الرجل الطبيعية كجزء من العالم. فهو الأكثر مثالية بنفسه عندما كان يعنى به الجزء الأكثر كمالاً ؛ وقد لاحظنا من قبل كيف أن فكرة كمال النفس مرتبطة مع فكرة الكون التي تقول بأنه الكل الإلهي.

من الواضح أنه لا يوجد في الغنوصية مجال لمفهوم الفضيلة البشري هذا. كذلك فإنه لـ"التطلع إلى الله" معنى مختلف تماماًمع ذلك الذي كان لدى الفلاسفة اليونان. فلقد كانت تعني منح حقوق جميع الأشياء كتعبيرات مدرَّجة للإله ضمن الإلوهية التي تحيط بالكون. إن سمو النفس في ميزان الوجود من خلال الحكمة والفضيلة لايعني إنكار المستويات التي تفوقت. "التطلع إلى الله" بالنسبة للغنوصيين يعني بالذات مثل هذا الإنكار: هو الوثوب فوق كل الوقائعالمتعارضة ، التي هي بالنسبة لهذه العلاقة المباشرة ليست سوى قيود وعقبات ، أو تجربة (إغراء) صارفة للذهن ، أو

خارجة عن السياق في أحسن الأحوال. إن حاصل الوقائع المتعارضة هذه هو العالم، بما في ذلك العالم الاجتماعي. إن هذا المطمع الفائق بالخلاص، والاهتمام الحصري بمصير النفس المتعالية، "يبدل طبيعة الشيء" كما لو كانت تلك الوقائع. ويُخرج القلب من الاهتمام بها حيثما كان مثل هذا الاهتمام لا مناص منه. إن إضماراًفكرياً جوهرياً يعد تحديداًللمشاركة في أشياء هذا العالم، وحتى نفس (ذات) المرء الخاصة به والمنغمسة بتلك الأشياء تتم مراقبتها عن بُعد الماوراء. وهذه هي الروح المشتركة للدين الترانسندتالي (المتعالي) الجديد، الذي لا يقتصر على الغنوصية بخاصة. وهنا نُذكِّر بقول القديس بولس:

"فإني، أيها الأخوة، اقول لكم ان الوقت يتضاءل. ففيما يخص المسائل الأخرى، ليكن للذين لهم زوجات كأنهم بلا زوجات، والذين يبكون كأنهم لايبكون، والذين يفرحون كأنهم لايفرحون، والذين يشترون كأنهم لايملكون، والذين يستغلون هذا العالم كأنهم لا يستغلونه. ذلك لأن طراز هذا العالم زائل" (الرسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس ٧: ٢٩ - ٣١).

إن العالم، ومن ينتمي إليه، ينبغي ألايؤخذ على محمل الجد. ولكن الفضيلة «هي» الجلية في تنفيذ الصيغ المختلفة لهذا الإنتماء وأخذ حالة المرء على محمل الجد وهو يلبي متطلبات العالم، أي متطلبات الوجود. فإذا كان العالم وفقاً للأفلاطونية غير متطابق مع الوجود الحقيقي، فهو مازال المرقاة التي تؤدي إليه. ولكن "هذا العالم" الخاص بالثنيوية الغنوصية ليس ذلك حتى. وكبعد وجود لايقدم الفرصة إلى اكتمال الرجل على الأقل، إذن، فإن السلوك اللاكوني ينبغي أن يكون سبباً في العلاقة مع الوجود الدنيوي الداخلي في الإضمار الفكري لـ"كما لو لم يكن".

ولكن الثنيوية الغنوصية تتجاوز هذا الموقف المنزه عن الهوى. لأنها تعتبر "النفس" ذاتها، العضو الروحي في انتماء الرجل إلى العالم، وبأن جسده ليس بأقل من دفق القوى الكونية وبالتالي فهو أداة لهيمنة هذه القوى على النفس الحقيقية ولكنها محجوبة عن النظر. وبوصفها "تغليف أرضي للروح" فإن "النفس" هي سِر العالم داخل الرجل-العالم هو«في» النفس. ولذلك، فإنانعدام الثقة العميق لطبيعة

المرء الداخلية ، والتوجس من الاحتيال الشيطاني ، والخوف من تسليمه للعبودية ألهمت السيكولوجيا الغنوصية. إن القوى النابذة توجد في الرجل نفسه لأنه من لحم ونفس وروح. إن ازدراء الكون المفهوم أساساً يشتمل على ازدراء الروح(سايكي) psyché. وبالتالي فماهو نابع عن الروح(سايكي) psyché لا يمكن جعله يرتقي إلى حالة الفضيلة. وهكذا إما يترك وشأنه ، لتلاعب قواه ورغباته ، أو ينحط بعاره ، أو يهمد في وله التجربة.

تشير العبارة الأخيرة إلى أن الموقف السلبي من العالم ، أو صفة العالم السلبية ذاتها ، بالرغم من أنها لاتتيح المجال للفضيلة بالمعنى اليوناني ، تدع الباب مشرعاً أمام الاختيار من بين عدة أنماط من السلوك التي تتحول السلبية من خلالها إلى قاعدة للتطبيق العملي. وبقدر ما يتم وضع مثل هذه الأنماط من السلوك قدماً كمعاييروتعبير عن "ينبغي" ، فإن الغنوصية ، هي تجسد ما يمكن تسميته بالأخلاق الغنوصية. وفي سياقها ، حتى مصطلح "الفضيلة" قد يعود للظهور ؛ ولكن معنى المصطلح ربما يكون قد تغير بشكل جذري ، وكذلك المضمون المادي لفضائل معينة. سوف نذكر بعض الأمثلة عن أنماط الأخلاق الغنوصية وبالأحرى عن النمط التناقضي لل"فضيلة" الذي تسلم به ؛ وسنستمد الأمثلة في بعض الأحيان من ماوراءالعالم الغنوصي الصارم ، نظراً لأن انحلال والتخلي عن المفهوم الكلاسيكي للفضيلة هو ظاهرة أوسع مرتبطة مع بروز اللاكونية أو الدين الترنسندنتالي(المتعالي) بشكل عام.

(ب) الأخلاق الغنوصية

إن العنصر السلبي الذي مازلنا نركز عليه يمثل بالطبع جانباً واحداً فقط من الحالة الغنوصية. وبما أن الكون لم يعد الكل ولكن تم تجاوزه من قبل العالم الإلهي الماورائي ، ولذلك فإن النفس لم تعد الشخص بأكمله ولكن تم تجاوزها من الروح اللاكونية الباطنية-فهي شيء مختلف تماماً عن "العقل" و"الفكر" في المذهب اليوناني. ومثلما انطلق التشاؤم الكوني المتأصل ضد قناعة التفاؤل الأخروي فإن التشاؤم السايكولوجي المتأصل الذي يبث اليأس فيالنفس باعتبارها أَمَة(عبدة)

للكون ، انطلق ضد الثقة المفرطة في حرية الروح pneuma المنيعة من الأصل. وإذا كان موقف الكون الموجه ضد ذلك غير الكوني يعني وجود مهرب من سجن الأول (الكون) ، فإن الثنيوية الباطنية لل"نفس" والـ"روح" ، أي وجود عنصر ترانسندتالي (متعال) ، لايمكن تعريفها بدقة كما هي في اختلافها من كل شيء "دنيوي" ، تحمل في طياتها إمكانية نزع الشخص لنفسه وتجربة إلوهية النفس المطلقة.

الإنكارية[1] والفجور

التعبير الأنقى والأكثر راديكالية في الثورة الميتافيزيقة هو الإنكارية الأخلاقية. إن مقالة أفلوطين النقدية تعني ضمناً عدم المبالاة الأخلاقية في الغنوصيات ، ولا يعني هذا عدم وجود عقيدة خاصة بالفضيلة فحسب ولكن أيضًا تجاهل القيود الأخلاقية في الحياة الحقيقية. وتخبرنا مماراة آباء الكنيسة عن المزيد من النظرية أو ميتافيزيقيا ما يعرف باسم الفجور الغنوصي. نقتبس من إيريناوس:

يتم تعليم الرجال الروحانيون الأمور الروحانية psychical، ويوطدون بالأعمال والأيمان البسيط ولايمتلكون المعرفة الكاملة. وهؤلاء (حسب قولهم) اتباع الكنيسة. بالنسبة لنا، هم يجزمون، فلا مفر من حياة اخلاقية من اجل الخلاص. اما هم، على اية حال، وحسب تعاليمهم، سيتم خلاصهم بشكل قطعي وتحت كل الظروف، ليس من خلال الأعمال ولكن من مجرد حقيقة انهم "روحانيون" بطبعهم. وكما انه لايمكن لعنصر ارضي ان يشارك في عملية الخلاص، لأنه ليس لديه الأستعداد لذلك، فلا يمكن لعنصر روحي (كما يدعون انهم كذلك) ان يصيبه الفساد، مهما كانت الأفعال التي ينغمس فيها. وكما يسقط الذهب في الوحل فلا يفقد رونقه بل يحتفظ بطبيعته الخاصة، ولا الوحل يقدر ان يفسد الذهب، لذلك لا شيء يمكن ان

---

(١) او العدمية؛ النهلستية nihilism: الاعتقاد بعدم وجود معنى ولا قيمة لأي شيء. وجهة نظر تقول بأن القيّم والمعتقدات التقليدية لا اساس لها من الصحة وان الوجود لامعنى له ولاغناء فيه.

يلحق بهم ضرراً، حتى لو غمستهم اعمالهم في المادة، ولا شيء يمكنه أن يغير جوهرهم الروحي. ولهذا فإن "الأكثر كمالاً" من بينهم يمارسون الأشياء المحرمة بلا حياء كما يؤكد لنا الكتاب المقدس "بأن من يفعلون مثل هذه الأشياء لايرثون ملكوت الله"... آخرون يرضون شهواتهم بإسراف ويقولون ماللجسد للجسد وما للروح للروح.(١)

هناك العديد من الحجج الهامة وردت في هذه المقالة. تستند إحداها على فكرة الطبائع أو المواد الثابتة ، وحسب هذه الحجة فإن الروحاني "ينال الخلاص بحكم طبيعته". نتيجة ذلك هي مبدأ رخصة عامة تتيح للروحاني استغلال العالم الطبيعي بشكل عشوائي. إن الفرق الدنيوي الباطني مابين الخير والشر قد غاص في الامبالاة الحقيقة من كل ماهو كوني نحو المصير اللاكوني للنفس. ولكن اللامبالاة ليست كل الحكاية عن الفجور الغنوصي. إن الجملة الأخيرة من المقطع المأخوذ عن إيريناوس تشير بالفعل إلى إيعاز لايقبل الجدل بالإسراف. قبل أن نلتفت إلى هذه العقيدة الداعرة الغريبة على أساس ديني ، ينبغي أن نوضح حالة اللامبالاة بأكمل وجه.

الشيء الوحيد الذي يلتزم به الروحاني هو عالم الإله اللامادي ، الذي هو تعالي من النوع الأكثر راديكالية. هذا التعالي ، على العكس من "العالم الظاهر" في الأفلاطونية أو رب العالم في اليهودية ، لايشترك بأية علاقة ايجابية مع العالم الملموس. فهو ليس جوهر ذلك العالم ، ولكنه إنكاره وإبطاله. الله الغنوصي مثلما هو متميّز عن الديميورج فهو المختلف كلية ، وهو الآخر ، وهو المجهول. فيه المطلق يومئ نحو القشور الكونية المغلقة. وبما أن هذا الله لديه اللاشيء (العدم) **nihil** أكثر من الشيء الحقيقي **ens** وفقاً لمفهومه ، وكذلك نظيره البشري الباطني ، النفس **self** الاكونية أو الروح **pneuma** ، الخفي بوجه آخر ، يُظهر ذاته في المعاناة السلبية كغيري **otherness** ، لايمكن السعي لمعرفته ، وذو حرية اعتراضية لايمكن تحديدها أو تعريفها. ومن أجل كافة مقاصد علاقة الرجل بالواقع التمائم ، فإن كل من الله الخفي والروح

---

(1) Adv. Haer. I. 6. 2-3

الخفية هما مفهومان إنكاريان(= عدميان): لاتنبثق الـ«نوموس»[1] عنهما ، أي لا قانون سواء خاص بالطبيعة أو بالسلوك الإنساني كجزء من النظام الطبيعي. حقا هناك قانون خلق ، ولكن الغريب alien في الرجل لايدين بالولاء لمن خلق العالم ، وإلى خلقه ، بالرغم من أنه يحيط بالرجل بشكل يتعذر فهمه ، ولا إرادته المعلنة تقدم المعايير التي يستطيع الرجل المنعزل من خلالها أن يحدد مساره. بالتالي تنشأ حجة الغنوصيين المناقضة للقوانين ، مبلغ كونها «سلبية» لاغير: في حد ذاتها ، فأنها لا تقول أكثر من أن معايير العالم غير الروحاني لن تكون ملزمة لمن له روح.

وهكذا نصادف هذا الخصوص أحياناً في المنطق الغنوصي المُحاجة الذاتانية[2] التي تتعلق بالتشكك الأخلاقي التقليدي: لا شيء خيّر أو شرير بالطبيعة ، الأشياء بحد ذاتها الأمران عندها سواء(غير مبالية) ، و"رأي الرجل هو الذي يحدد فيما إذا كانت الأفعال طيبة أو خبيثة". فالرجل الروحاني ضمن حريته في المعرفة لا يبالي باستخدام أي منها.[3] وبينما لا يُذكّر هذا بأكثر من منطق بعض السفسطائيين الكلاسيكيين ، يقوم تأمل غنوصي أعمق لـ«مصدر» تلك "الآراء الإنسانية" ؛ بتبديل المُحاجة من تشكيكية إلى ميتافيزيقية ، وتحويل اللامبالاة إلى معارضة: تم اكتشاف أن العنصر الغائي ليس عنصراً بشرياً وإنما ديميورجي وهو على وفاق مع نظام الطبيعة . وبسبب هذا المصدر فإن القانون ليس غيرمبال في الواقع ولكنه من ضمن المشروع الكبير المتعلق بحريتنا. ولأنه قانون ، فإن الرمز الأخلاقي ماهو إلا تتمة روحية للقانون المادي ، وعلى هذا المنوال يكون الجانب الباطني لقانون الكون الذي يسود الجميع. كلاهما ينبثق عن رب العالم بوصفهما وكيلين لسلطته ، متحدين في الجانب المزدوج من الإله اليهودي باعتباره خالقاً ومشرِّعاً. ومثلما قانون(شريعة) العالم المادي ، الهَمرمين(القدر) ، يقوم بدمج الأجساد المنفردة في النظام العام ، كذلك يفعل القانون الأخلاقي مع النفوس ، لكي يجعلها بالتالي تابعة للمشروع الديميورجي.

---

(١) نوموس Nomos: "روح القانون" في الميثولوجيا اليونانية.

(٢) الذاتانية subjectivism: مذهب فلسفي يقيّم المعرفة كلها على اساس من الخبرة الذاتية.

(3) Iren. Op. ct. I. 25 4-5

مهما كانت الشريعة- أما كما أُنزلت على موسى وبقية الأنبياء أو بوصفها مؤثرة في العادات والآراء الفعلية للناس- أليس من وسائل لتنظيم وبالتالي توطيد اشتراك الرجل في شؤون العالم والاهتمامات الدنيوية ؛ من وضع أحكامها ختماً للوقار ، الثناء والمسؤولية ، الثواب والعقاب ، فيما يتعلق بمشاركته المطلقة ؛ من إرادته ذاتها صنع طرفاً متوافقاً مع النظام القسري ، والذي بناء على ذلك سوف يعمل بشكل أكثر سلاسة وليس منه فكاك؟ طالما أن مبدأ هذه الشريعة الأخلاقية هو العدالة ، فله طبع الإجبار على الجانب الروحي الذي للقدر الكوني على الجانب المادي. "الملائكة التي خلقت العالم أسست اجراءات منصفة لتقود الرجال بمثل هذه الوصايا إلى العبودية".[1] إرادة الرجل في الشريعة المعيارية تتعهد بها نفس القوى التي تتحكم بجسده. والذي يقوم بطاعتها عليه أن يتنازل عن سلطان نفسه. لدينا هنا ، أبعد من مجرد لامبالاة المُحاجة "الذاتانية" وأبعد من مجرد ميزة حرية متساهلة ، مصلحة ميتافيزيقية إيجابية بالتبرؤ من الولاء لجميع المعايير الموضوعية ، وبالتالي وجود دافع لمخالفتها بشكل صريح. فهي مصلحة مزدوجة تكمن في تأكيد حرية النفس الحقيقية عن طريق تحدي الأراكنة وكذلك تعطيل مقصدهم الشامل من خلال إحباط مخططهم العام كل بمفرده.

ليست هذه كل قصة الفجور الغنوصي. فوراء دافع التحدي ، نجد أحياناً بأن الحرية في عمل كل شيء تنقلب إلى «واجب إلزامي» للقيام بكل أنواع الفعل ، مع فكرة لتأدية ما للطبيعة وبالتالي استنفاذ قواها. إن عقيدتهم التي تم اقتباسها بشكل موجز من إيريناوس(I.6. 2-3) ، مذكورة بشكل كامل في مقالته عن أتباع كاربقراط[2]

---

(١) سيمون ماغوس: قارن مع الفقرة كلها كما وردت سابقاً.

(٢) كاربقراط Carpocrates: (النصف الأول من القرن الثاني الميلادي) كان سكندرياً معاصراً لبازيليديس وفالنتينوس. ومع ان عقيدته تصتبغ بأفكار افلاطونية، فلقد كانت على تضاد مطلق: يمكن للإنسان انتهاك كل القوانين، لأنها من صنع الملائكة الخالقين. لذا كان الكاربقراطيون يطلقون لفسقهم العنان، فخلال "ولائمهم"، كانوا يطفئون المشاعل وينصرفون إلى فسوق جماعي. ولقد كان اسمهم مرادفاً، في ذهن المسيحيين الحقيقيين، لداعرين سافلين (للمزيد انظر: ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، ترجمة: جمال سالم ص ٦٢) (م).

والقايينيين.[١] تمتزج بعقيدة الكاربقراطيون فكرة المُهاجَرَة (انتقال الروح من شخص إلى إلى آخر)، وفي هذا المزيج تكون اللاأخلاقية هي الوسيلة التي ينبغي تحقيق الحرية من خلالها بدلاً من الطريقة التي يتم بها امتلاكها.

وينبغي الأنفس، عند مُهاجراتها خلال الأجساد، المرور عبر كل أنواع الحياة وكل أنواع الفعل، إلا إذا إذا قام شخص ما في حلول واحد بفعل كل شيء بوقت واحد... . وحسب كتاباتهم، فعلى أنفسهم قبل الموت استعمال كل صيّغ الحياة ولا ينبغي أن تترك أي باقي من أي نوع مازال يتعين فعله: حتى لايتم إرسالها إلى جسد آخر لأنه مازال هناك ما تفتقر إليه حريتهم. وقد أشار يسوع إلى ذلك بقوله: "أقول لك: إنك لن تخرج من هناك أبداًحتى تكون قد وفيت ما عليك إلى آخر فلس!" (لوقا ١٢: ٥٩).... وهذا يعني بإنه لن يتحرر من ربقة سلطان الملائكة الذين صنعوا العالم، ولكنه يستمر في التناسخ(انتقال روحه من جسد إلى جسد) حتى لا يتبق شيء عليه فعله في العالم، وعندما لا يعود هناك شيء ناقص، فإنه يعتق إلى ذلك الله الذي هو فوق كل الملائكة التي خلقت العالم. وهكذا تقعتق الأنفس وتُخلّص... بعد أن تكون قد دفعت مديونيتها وأدت ما عليها.[٢]

ويضيف إيريناوس عن القايينيين قائلاً:

وليست هناك وسيلة يمكن للمرء الحصول على الخلاص إلا من خلال المرور عبر كل فعل، وكما يعلم الكاربقراطيون كذلك... عند كل فعل شائن ومعيب يكون أحد الملائكة حاضراً، ومن اقترف الفعل... يخاطبه بإسمه ويقول: "ايها الملاك انا مارست فعلكا يا قوة كذا وكذا، انا مارست فعلكا" وهذه هي المعرفة التامة، غير خائف ان يضل في هذه الأفعال التي اسماء اصحابها لايمكن ذكرها(Ire. I. 31.2).

فكرة أن في الإثم شيئاً من قبيل مشروع ينبغي أن يكتمل، أو دين يُسدد كثمن حرية نهائية، هي التعزيز العقائدي الأقوى للنزعة الإلحادية(التهتك) المتأصلة في

---

(١) كانوا يعتبرون قايين أول الحائزين العرفان.

(2) Iren. I.25; 4; cf. Eusebius, Hist. Eccl. IV 7

التمرد الغنوصي بحد ذاتها وتحيلها إلى وصية مبشرة باللاأخلاقية. الخطيئة باعتبارها سبيل الخلاص، هو قلب لفكرة الخطيئة الثيولوجية ذاتها- هنا واحدة من سوابق شيطانية القرون الوسطى؛ وأيضاً نسخة أصلية من أسطورة فاوست. ومن ناحية أخرى، فإن الجمع بين هذا المذهب ومُهاجَرَة الكاربقراطيين يمثل تحويراً مثيراً للاستغراب لتعاليم فيثاغورس وربما ايضاً لعقيدة كارما الهندية، حيث الإنعتاق من "عجلة الولادة"، وإن كان بروحية مختلفة تماماً، هو الشأن المهيمن.

قد نشارك إيريناوس ريبته فيما إذا كان دعاة هذه الأفكار قد وفقوا في المجاهرة بإيمانهم. ولما كان نشر المخازي وأحاديث الإفك هو مفخرة العصاة، ولكن القسم الأكبر منه كان بالأحرى تحرشاً مذهبياً بدلاً من أفعال حقيقية. لكننا لا يجب أن نقلل من الغلو الذي يمكن أن يذهب إليه التحدي الانقلابي ودوامة الحرية في الفراغ القيمي الذي خلقته الأزمة الروحية. إن اكتشاف أُفق ذهنيجديد يُبطل كل المعايير السابقة قد شكل حالة فوضوية، وكان الانغماس في الفكر والحياة ردة الفعل الأولى تجاه مضمون وأبعاد ذلك الأفق.

الزهد، وانكار الذات، و"الفضيلة الجديدة

كان للفجور لها نظير في الزهد. ومع أن سلوك هذين النمطين متعارض، إلا أنهما كانا في الحالة الغنوصية من نفس الجذر، ونفس الحجة الأساسية تدعم كلاهما على حد سواء. واحد يرفض تقديم الولاء للطبيعة من خلال الانغماس، والآخر من خلال الامتناع. كلاهما حياة خارج المعايير الدنيوية. حرية بواسطة المفسدة وحرية عن طريق عدم الاستعمال، وكلاهما متساو دون تمييز، وهما فقط تعبيرات بديلة لنفس اللاكونية. وقد كانت الإلحادية(الفجور) أكثر التعبيرات أهانة للعصيان الميتافيزيقي، وهو يرفل بوقاحته: الإزدراء الأعظم الموجه للعالم يتمثل في صرفه(عن الذهن) سواء كان خطراً ما أو خصم. الزهد يقر بقوة العالم المُفسدة: يأخذ الزهد خطر التلوث على محمل الجد، وبالتالي يتم تحريكه بواسطة الخوف بشكل أكبر من الازدراء. وحتى في

أقصى حالات العكسية[1] ، فإن حياة الزهد ربما صورت نفسها كمنتجة لصفة إيجابية – النقاء– وبسبب ذلك «تحقيق» شيء من حالة الخلاص المستقبلي في الظرف الراهن. هذا هو على وجه الخصوص الحال الذي يمارس فيه الزهد يكاد أن يكون طريقة فنية في إعداد النفس لاستقبال التنوير الذهني الصوفي الذي من خلاله يكون الإتمام النهائي للآخرة كما لو وسبق تجربته. الزهد هنا بمثابة تطهير من الذنوب ، والصفات التي يضفيها على الموضوع ، سواء كانت الصوفية (باطنية) التي ذكرت للتو أو أخلاقية بحتة ، تعتبر قيمة في حد ذاتها ؛ أي الزهد له علاقة بال"فضيلة" ، لو في مفهوم جديد يتم تحديدها من قبل أطار المرجعية اللا كونية. ورغم أن هذا معنى إيجابي ، فإنه لا يمثل بأي حال من الأحوال مظهراً ضرورياً من الزهد الغنوصي ، ويوضح مرقيون بكل وضوح: حجته الأخلاقية ، كما رأينا (الفصل٦ ، ب) ، مستندة كلياً على موضوع الازدراء والعداء تجاه العالم ولايعهد إلى الامتناع(الإمساك) عن أعماله مهمة إتقان الموضوع. الامتناع بشكل أساسي هو مسألة رفض وبالتالي وكأنه تعبير عن عصيان للخالق كما هو انغماس في الفجور.

واجهنا موقف المتزهد في الكثير من المواد التي وردت في الفصول السابقة ولا حاجة لتكرار الأدلة هنا. وهذان هما من أكثر الأمثلة بروزاً على الزهد الصارم النابعين من لب العقيدة ذاتها. في حالة ماني وجدنا أنها مرتبطة بموضوع الرحمة ، التي توصي بالإشفاق على جسيمات النور المتناثرة في الخلق. لكن مسألة نجاسة مادة الكون حاضرة بنفس القوة ، ولهذا مرة أخرى ، مهما كان جزء"التعاطف" ، الرفض هو عامل أساسي في حياة الزهد.

وليس في كل مكان يذهب طبع المتزهد إلى هذا الحد من القتامة كما في هذه الحالات. إن موقف الاكوني قد يعبر بشكل عام عن نفسه بتخفيف حدة كافة الصلات مع الأشياء في هذا العالم ، والحد من قبضتهم على النفس والإبقاء على

(١) العكسية negativism: الأتيان بما لا يفيد (أو) يعين (كالانتقاد الهدام). استخفاف بالأمور. استرابة بالحقائق. مُعاندة = تمنع عمل المطلوب بل وعمل شيء مناقض له كالمشاكسة. (م)

مسافة حذرة منها. "لاتحبوا الذهب والفضة وأملاك هذا العالم". "لا تكن أبنا للبيت... لا تعشقوا أكاليل الورد والغواني الفاتنات. لاتعشقوا الشهوات وظلال الخداع" -كما نقرأ في الكتابات المندائية(المصدر السابق ٨٤) ، والسند العقلي لهذه الأوامر توضحه الكلمات التالية: "أنك أنت لم تكن من هنا ، وجذرك ليس من العالم"(كَنزا ربا ص٣٩١). وهكذا يأتي الموقف الاكوني ليعبر عن ذاته في أخلاقية ارتداد(انسحاب) عامة ، التي تطور دستورها الخاص المتعلق بال"فضائل" السلبية.

وليس من قبيل الصدفة أنه في حين النسخة الإلحادية(الفجورية) للأخلاق الغنوصية كانت تمثلها بلا ريب الأنماط الباطنية(السرانية) ، وأمثلتنا حول النسخة الزهدية مأخوذة عما نسميه الأنماط الغنوصية المقربة من الأذهان الشعبية. اعتزم كل من مرقيون وماني إقامة كنيسة شاملة ، وليس تأسيس أقلية من المهتدين الجدد ؛ والمندائية ، الصغيرة عددياً المازالت باقية ، كانت عقيدة ذات سمت شائع بين عموم الناس. الفوضى تتنافر مع مؤسسة على هذا النحو ، وأية مؤسسة دينية تقود باتجاه الإنضباط. وإلى حد ما تتولى الكنيسة مهام دولة المدينة ؛ فإنها نظرياً تطمح إلى أن تصبح هي المواطنة التي تضم الجميع ، في هذا العالم ولو أنها ليست من العالم ، لتحل محل المواطنة العلمانية في تنظيم حياة أعضائها. وهذا بالضرورة يؤدي إلى ظهور قانون لل"فضائل" يتلاءم مع أهداف هذه المجتمعات الجديدة. باختصار ، الخلاص المؤسساتي ، الذي هو ، فكرة الـ"كنيسة" بالذات ، يحبذ انضباط الأخلاقية الزهدية أكثر من الفهم الواقعي لمفهوم الحرية الروحانية (النيوماتية) ، التي يوحي بها الموقف الاكوني على هذا النحو. تم استخلاصالاستنتاجات الموضوعية من قبل الروافض (الطائفيين) وحدهم والذين اعتبروا بإصرار أنفسهم هكذا. الغنوصيون المسيحيون كما ذكرهم أيريناوس الذين يتبنون آراء متهتكة (فاجرة) نظروا إلى "حريتهم" بوصفها امتيازاً حصرياً غير مخصصة مطلقاً لأعضاء الكنيسة العاديين ، أصحاب "الإيمان البسيط". وحتى بين الطوائف ، ربما كان هناك كثير من أمثال الأنقراطيين Encratites والأبيونيين Ebionites ، قد حسموا قرارهم ، بناء على الخلاف مابين العارفين والجموع العادية(السوقية) لصالح البديل الزهدي الخاص بالموقف المعادي

للكون. عموماً يمكننا أن نخمن ، باستثناء فترة التطرف الثوري القصيرة ، بأن النتائج العملية من الأفكار الغنوصية غالباً ماكانت باتجاه الزهد بدلاً من الفجور. ومع ذلك ، فإن التمرد(والفجور الغنوصي كان تعبيراً فظ لتمرد ما بقدر ماهو ضد التراث الثقافي وليس ضد الديميورج) هو حالة لايمكن الإبقاء عليها إلى أجل غير مسمى. وقد انتهت عندما الرؤية الجديدة خلقت تراثها الخاص بها.

الفضيلة الأخلاقية و "الفضائل" المسيحية

إن انكار مكانة الرجل الطبيعية ، ومعها إنكار الميزة(الفضيلة) التي يمكن بلوغها خلال تطورها ، هو مفهوم عام في الجو الفكري اللاكوني. وفي هذا الصدد يشكل الغنوصيون جزءاً من موجة أوسع قوضت وابتلعت الموقف الكلاسيكي. القارئ المسيحي هو هنا أمام فكرة مألوفة: لأنه سيتذكر على الفور نوع "الفضائل" ، وما يقابلها من رذائل ، المستمدة من عظات العهد الجديد. التواضع ، والأناة ، وطول المعاناة ، والصبر ، وحتى الخوف والحزن كلها مسبحة ؛ الكبرياء ، والعنجهية ، والتوهمات ، "وكل ما يعلو مرتفعاً لمقاومة معرفة(غنوص)الله (الرسالة الثانية إلى مؤمني كورنثوس ١٠:٥) ، تم التحذير منها.[1] رسالة يوحنا الأولى ٢: ١٥-١٦ (انظر اعلاه ص ٧٣) تعرض بوضوح الإطار الضد- كوني في التوجه الأخلاقي. أنماط السلوك تلك ، والصفة المشتركة التي منها التواضع ، التي يمكن أن نطلق عليها فضائل نكران الذات: النفس المحرومة هكذا هي نفس الرجل الطبيعي. لديهم ، وهذا حقيقي ، كمالتهم الإيجابية في الإيمان والرجاء والمحبة. وبالرغم من أن هذه الصفات الثلاثة قد أُطلق عليها "فضائل" في وقت لاحق ، وانضمت بذلك إلى "الفضائل الأساسية" الأربعة للأقدمين ، فمن الواضح ، بحكم المعنى الأصلي للكلمة ، بأنها يمكن أن تدعى هكذا فقط ضمن مغزى متناقض للغاية. لأنه بعيداً عن تأكيد الذاتية (ذاتية الإنسان) في مزيتها المستقلة ، فإنها تفترض سلفاًعدم قدرة الرجل الفطرية على تحقيق اكتماله

---

(1)E.g., Eph. 4:1-2; Phil. 2:3; II Cor. 10:5; Rom. 5:3-4; II Cor. 7:10; Ep. Barnab. 2:2.

الخاص وتشمل الاعتراف بقصوره- بعبارة أخرى ، موقف نكرانية الذات من التواضع -في بكل مافيها من معنى. وهي في الحقيقة ، مثل السابقة ، هي إنكار للفضيلة arété.[1]

إشارة العالم الإلهي لهذه "الفضائل" ونقمتها على القيم الطبيعية ، بما في ذلك الاستقلال الشخصي ، مألوفة بما فيه الكفاية ليتم تفادي تفصيلاتها مسبقاً. لكن ، خشية ظهورها ، تعكس فقط الموقف المسيحي الذي بالضرورة منغمس بمذاهب الخطيئة الأصلية والخلاص من خلال الصليب ، فأننا عن طريق الاستطراد الكلامي سنقوم بتقديم حالة فيلو جودايس[2] Philo Judaeus الأقل شهرة ، الذي نلاحظ فيه التحول من مفهوم الفضيلة الكلاسيكي في مرحلة البحث الفعلي لموضوع الانخراط في التراث الفلسفي. وسنرى بعد ذلك أثر الدين الترانسندنتالي (المتعالي) بصورة عامة الذي يقود إلى إعادة التفسير هذه للعالم الأخلاقي.

الفضيلة لدى فيلو جودايس

كان فيلو وريثاً للرواقيين وللتراث الأفلاطوني بما فيه الكفاية ليولي مفهوم واسم الفضيلة مكانة مهمة في فكره. ولكن كيف تبدو هذه الفضيلة في مقدمته؟ بداية ، لا يتوقف فيلو عن التأكيد على أن الفضائل التي تنشأ في النفس هي ليست من أنفسنا بل من الله: هي تدخل الروح(النفس) "من الخارج" ، كما يقول ، أو "من الأعلى" بواسطة النعمة الإلهية وبدون معاونة من النفس. الله وحده هو خالقها. وليس للنفس

---

(١) الكلمة ذاتها نادراً ما تستخدم في العهد الجديد. في جميع رسائل القديس بولس بمفرداتها الغنية بالتحريض، خطرت مرة واحدة، ولم تكن لها اهمية خاصة هناك (Phil. 4:8؛ وتخطر ثانية في رسالة بطرس الثانية ١: ٥ "فمن اجل ذلك، عليكم ان تبذلوا كل اجتهاد ونشاط في مارسة ايمانكم حتى يؤدي بكم إلى الفضيلة"). الصمت في حد ذاته هو قول: الكلمة لم تتناسب مع نوايا المسيحيين الأوائل.

(٢) فيلو اليهودي أو فيلون السكندري(٥٠ق.م. ٢٥ ب. م) فيلسوف ومؤرخ يهودي هلنستي عاش في مصر وقت الرومان.(م)

لها فضيلة خاصة بها ، ولا يسعها سوى التوق إليها.[1] ولاينبغي حتى لهذا التوق ، ولا الجهد الذي تكرسه لبلوغ الفضيلة ، أن تنسبه النفس إليها: وهيكذلك ينبغي أن تنتسب إلى الله ، الذي "يهب" الأيروس eros(العشق) ، أي النزوع نحو الفضيلة.[2] يستخدم فيلو صوراً مختلفة لوصف علاقة العمل الإلهي بسرعة التلقي لدى البشر ، ولا سيما صورة نثر البذوروالإنجاب. تشير هذه الصورة إلى فكرة ، انتشرت على نطاق واسع في العالم الغنوصي كذلك ، العلاقة الشبه جنسية التي فيها الروح هي الأنثى والجزء الذي يحبل والذي يتم تلقيحه من قبل الله. "الله وحده القادر على فتح أرحام الأنفس ، ويزرع فيها الفضائل ، ويجعلها تحبل وتلد الخير."[3] الفكرة ليست يونانية مطلقاً ، فعندما نتذكر بماذا يوحي المعنى الأصلي للفضيلة كفعل ذاتي.[4] ولا تتعلق الصورة فقط بـ"تكوين" الفضيلة في النفس ولكن بطريقة حيازتها بالذات. لأنه ، وفقاً لفيلو ، فإن الـ"وعي"(الشعور) بأصله هذا يجب (وهذه الـ"يجب" صيغة أمر أخلاقية جديدة) ، تحديداً في جانبه السلبي ، أي غير المنتسب للنفس ، أن يصبح عنصراً أساسياً من الفضيلة نفسها – لدرجة أن هذا التأمل يشكل في الواقع قيمة الفضيلة ، وإذا تم تملكها خلافاً لذلك لن تكون فضيلة على الإطلاق. يدور التأمل في هذا البحث حول "عدمية" الرجل.[5] ويخلق هذا موقفاً غاية في التناقض لمعنى الفضيلة. والفضائل الأساسية العديدة للتراث الأخلاقي ، وإن كان فيلو قد أثنى عليها على الطريقة الرواقية ، لن تعتمد على محتواها الحقيقي الخاص بها ، لكون هذا المحتوى قد صار غامضاً. وصارت الطريقة التي تحدد بها النفس علاقتها مع وجود الفضائل بمثابة القياس الحقيقي للفضيلة والرذيلة بمفهوم جديد. لعل الموضوع ينسب الفضيلة

---

(1) Cf. Mut. nom. 141. 258 f.

(2) Cf. Leg. All. III. 136

(٣) المصدر السابق، ص ١٨٠ . في الفقرة التالية تنقلب الصورة: هناك "الفضيلة" بدورها التي يلتح الله رحمها من اجل ان يزرع فيه العمل الطيب. هذه الازدواجية في الفعل الإلهي تشدد على سلبية الروح إلى حد المبالغة. قارن .Cherub. 42 ff.; Post. Cai. 133f.; Deus immut.5

(٤) اي عمل مستقل عن النفس.

(5) Sacr. Ab.et Cai. 55; Somn. I. 60.

لنفسها بوصفها إنجازاً خاص بها(وهذا هو المعنى الأصلي للفضيلة areté كميزة تفوق): بالنسبة لفيلو يستحوذ هذا الإسناد النفس، إذا جاز التعبير، يستحوذ على القيم الأخلاقية لتلك "الفضائل" ويحرفها إلى رذائل؛ بدلاً من كونها طرق لكمال النفس، فهي بطبيعتها مصادر إغواء للتعاطي معها على حالتها تلك. "أناني وملحد هو العقل الذي يظن نفسه أنه على قدم المساواة مع الله ويعتقد أنه فاعل بينما في الحقيقة أنه يعاني. وبما أن الله هو الذي يبذر ويزرع الطيبات في النفوس، فمن الكفر أن يقول العقل، أنا أزرع".[1] بدلاً من ذلك، يمكن أن تتخلى النفس عن المطالبة بالخلق الخاص بها وتعترف بقصورها الحقيقي- وهذا التأمل الثانوي، أو بالأحرى الموقف العام الذي تعبر عنه، يصبح الهدف الحقيقي للأمر الأخلاقي وهي "نفسها ستعتبر «فضيلة»"، على الرغم من أنها إنكارلوجود أية فضيلة للنفس. وعليه فإن المعنى الحقيقي للفضيلة تم سحبه من قدرات الشخص الإيجابية، ووضعه في معرفة العدمية. الثقة في في قدرات المرء الأخلاقية الخاصة به، ومسعى الكمال الذاتي المرتكز عليه، والإسناد الذاتي للإنجاز - والجوانب الجوهرية للمفهوم اليوناني الخاص بالفضيلة-هذا الموقف برمته يمثل هنا رذيلة حب الذات والغرور. إن إقرار واعتراف المرء بعجزه، والثقة بأن الله وحده هو مانح النفس ما تعجز عن الإتيان به، والاعتراف بالمصدر الإلهي لما تم منحه- هذا الموقف برمته هو "الفضيلة" بحد ذاتها.[2]

ومن خصائص موقف فيلو لإيجاد تسوية مابين وجهات النظر اليونانية والـ"جديدة" التي يضيف مايعرفه هكذا بالـ"فضيلة" إلى قائمة الفضائل التقليدية والتي يحفظها بالإسم، واضعاً إياها على رأس هذه الفضائل كما لو كانت بنفس الترتيب، بينما هي في الحقيقة تبطل الحالة المستقلة لها جميعاً وتصبح الشرط الوحيد لقيمتها؛ وكذلك هو الحال مع نظيرتها الرذيلة. وهكذا فإن "ملكة الفضائل"، الأكثر كمالاً بين الفضائل" هي الإيمان،[3] يجمع بين الاتجاه إلى الله مع اعتراف المرء

---

(1) Leg. All. 49f.; cf. III

(٢) ممثلة في قابيل وهابيل، قارن مع: Sacr. Ab. et Cai. 2 ff.

(3) Abrah. 270; Rer. Div. her. 91.

بعدميته وازدرائه لها.[1] وفي اكتساب هذه "الفضيلة" يكتسب الرجل الفضائل الأخرى كلها كثمرة لها. من ناحية أخرى ، "الرذيلة التي هي أبغض شيء إلى الله" هي خيلاء ، وحب ذات ، وغطرسة ، وصفاقة- باختصار ، التكبر في رؤية المرء نفسه بوصفه السيد والحاكم والاعتماد على قواه الخاصة به.[2]

هذا التفكك الكامل لمثالية الفضيلة اليونانية يوحي بأنه نابع من أسسه الأنثروبولوجية: "في أنفسنا هي كنوز الشر ، ومع الله وحدها هي كنوز الخير" (Fug. et inv. 79). بينما للإغريق من أفلاطون وإلى أفلوطين طريق الرجل إلى الله يمر عبر الكمال الذاتي الأخلاقي ، وبالنسبة لفيلو فإنها تمر عبر القنوط الذاتي في تحقيق عدمية المرء. مقولة"إعرف نفسك" هي العنصر الأساسي لكلا الاتجاهين. ولكن معرفة الذات بالنسبة لفيلو تعني "معرفة عدمية الجنس (البشري) الفاني"(Mut. nom. 54) ، ومن خلال هذه المعرفة يصل المرء إلى معرفة الله: "لأنه بعد ذلك يحين الوقت للمخلوق أن يلاقي الخالق ، عندما يكون قد أدرك عدميته" (Rer. div. her 30). أن تعرف الله وتنكر ذاتك هي علاقة تبادلية قائمة في لدى فيلو.[3] من بين الصور المثيرة التي يبتكرها بهذا الصدد(عن طريق الرمز الديني) هي التي تقول "الانشقاق (الإرتداد) عن النفس" ؛ والأخرى المفضلة هي "أن يطير المرء من ذاته ويفر إلى الله". و"من يهرب من الله يفر إلى نفسه.... من يفر من عقله يفر إلى عقل الكل"[4].

هذا الفرار من الذات يمكن ، إلى جانب المعنى الأخلاقي الذي كنا نتناوله لحد

---

(1) Mut.nom. 155.
(2) Somn. I 211; Rer. div. her. 91.
(٣) ما نترجمه هنا بـ"ينكر" (disown) هو في الأصل اليوناني مركب من فعل "يعرف" (to know) - وهو لعب على الكلمات ضاع في الترجمة الإنجليزية. وما يلي مثال جيد على الاختلافات المتعددة لدى فيلو في هذا الموضوع: عندما عرف إبراهيم اكثر، انكر نفسه اكثر، لكي يصل إلى المعرفة التامة عن «الموجود حقاً». هذا هو المسار الطبيعي: من يعرف نفسه كلياً، يتخلى كلياً عن العدمية التي يكتشفها في كل الخلق، والذي يتخلى عن نفسه يصل لمعرفة "الموجود"(Somn. I. 60).
(4) Leg. All.III 29; cf. Ibid 28

الآن ، أن يتخذ أيضاً معنىً باطنياً ، كما في الفقرة الآتية: "أخرج ،[1] ليس فقط من الجسد...("الأرض") ومن الإدراك الحسي...("العشيرة") ومن العقل...("بيت الأب") ، ولكن اهرب حتى من نفسك ، وارحل من نفسك ، وأنت تهذي وكأن الله راكبك مثل الكوريبانتيون الديونيسويون[2].

مع هذه الرواية الباطنية عن هجران النفس ينبغي علينا أن نتناول بالبحث سياق السايكولوجيا الغنوصية.

السيكولوجيا الغنوصية

التفسير الشيطاني للاستبطانية[3]

بعد هذا الاستطراد في البيئة الروحية الرحبة ، نعود إلى ميدان الغنوصية بالمعنى الدقيق. إن الانتقاص من المكانة الطبيعية وقوى الرجل التي وجدناها كسمة عامة في الشريعة الجديدة لدين الترانسندنتالي(المتعالي) هي في الغنوصية مرتبطة مع ميتافيزيقيا الثنوية والحالة الإشكالية للنفس في مذهبها. وحيث أن عقيدة التوحيد لدى فيلو تفتقرلنظرية انتقاص حقيقية ، في حين ابتكرتها المسيحية ضمن نظرية الخطيئة الأصلية ، فإن الغنوصية ألقت بشخصية النفس المحاطة بالشك والعجز الأخلاقي للرجل على الوضع الكوني كما هو. إن خنوع النفس إلى القوى الكونية سببه نشأتها

---

(١) الفقرة هي تفسير لسفر التكوين ١٢ ١: "وقال الرب لأبرام: اترك أرضك وعشيرتك وبيت أبيك واذهب إلى الأرض التي أريك،".

(٢) Rer. Div.her. 69; cf. ibid. 85 ديونيسوس او باخوس هو إله الخمر عند اليونان، ويرتبط اسمه بالموسيقى والنشوة والمرح (العربدة). وكانت هناك انواع كثيرة من الأناشيد الماجنة تنشد في الاحتفالات والأعياد الخاصة بالإله ديونيسوس، على يد مجموعة من الراقصين الذين كانوا يمزحون مع النظارة ويسخرون منهم، ثم يأتي مشهد رقص عنيف أفراده من جماعة ديونيسوس المحتفلين. الـ«كوريبانتس» وعددهم تسعة انجبهم ابولو من ثاليا. كانوا يحلقون شعر رؤوسهم ويتركون في الوسط ما يشبه عرف الديك. يتعبدون بالرقص والموسيقى.

(٣) دراسة الشياطين والعفاريت Demonlogy ؛ الاستبطانية inwardness: كنه، سريرة، طبيعة داخلية، معنى باطني، روحية.

من تلك القوى. هي فيض هذه القوى ؛ والابتلاء بهذه الروح ، أو من يأوي إليها ، هو جزء من الموقف الكوني تجاه الروح. الكون هنا هو بحد ذاته نظام شيطاني- "لا يوجد أي جزء من الكون خالي من الشياطين"(C. H. IX. 3)[1] ؛ فإذا كانت النفس تمثل الكون في استبطانية الرجل ، أو خلال النفس"العالم" التي في الرجل نفسه ، إذن استبطانية الرجل هي المشهد الطبيعي للنشاط الشيطاني ونفسه(روحه) تكون معرضة للتلاعب من قبل تلك القوى التي ليس لها سيطرة عليها. ويمكن اعتبار هذه القوى وكأنها تعمل من الخارج ، ولكن يمكنها فعل ذلك لأن لديها نظير في الكيان البشري نفسه ، على استعداد لتلقي نفوذهم. ولهذه القوى بدأة[2] قوية ضد النفوذ الإلهي ، ممنوعة من العالم الترانسندنتالي(المتعالي) ؛ حالها حال النظام الكوني ، ومغلفة بالسايكي **psyche** حالها حال الروح الباطنية. وبناء على ذلك فإن الوضع الطبيعي للرجل أن يكون فريسة للقوى الغريبة التي تشكل جزءاً كبيراً منه ، ويتطلب الأمر معجزة تطرأ عن الغنوص من الماوراء لتمكين الـ«نيوما» **pneuma** (الروح) الحبيسة من الحصول على ذاتها. "أولئك المستنيرون في جانبهم الروحي بشعاع من النور الإلهي - رغم أنهم قلة- يكف عنهم الشياطين... كل الآخرين يساقون ويحملون في نفوسهم وأجسادهم من قبل الشياطين ، مولعين ومعتزين بأعمالهم... كل هذا القانون الأرضي الذي تمارسه الشياطين عبر أعضاء أجسادنا ، وهذا القانون دعاه هرمس بالـ«هَمرمين»(المصير)(C. H. XV. 16). هذا هو الجانب الاستبطاني[3] لمصير الكون ، الذي يشير إلى قوة العالم بوصفها المبدأ الأخلاقي: في هذا المعنى فإن الـ«هَمرمين» هو سلطة الحكم التي يمارسها علينا الحكام الكونيون عبر أنفسنا ، وعلامة ذلك هي الرذيلة الإنسانية أي كان جنسها ، ومبدأه السائد ليس سوى التنازل عن النفس

---

(١) .C. H مختصر Corpus Hermeticum المجموعة الهرمسية.

(٢) بداة مُسعفة تُعين على الفور .

(٣) أو الاستلهامي : استلهم (الفكرة)؛ ادخلها في نفسه وانطوى عليها وصارت جزءاً منه. أو التنويتي: ينوّت: يضفي عليه صفة ذاتية، وبخاصة يدمجه في النفس بحيث يصبح مبدءاً هادياً. استبطاني: استبطن الأمر، أخفاه في نفسه.

لصالح العالم. إن الوجود داخل العالم هو في الأساس حالة «استحواذ» بواسطة العالم، بالمعنى الحرفي، أي المفهوم الشيطاني للكلمة. وفي مصدر متأخر[١] سنصادف، كمصطلح نقيض للرجل الروحي، تعبير "الرجل الشيطاني" بدلاً من المصطلح المعتاد "السايكي" (الروحي) psychic أو "الجسماني" sarkic. كل رجل، كما يشرح النص، يتملكه شيطانه منذ الولادة، ولا يمكن طرده إلا بقوة الصلاة الباطنية وحدها، بعد زوال كافة الشهوات. وعندما يتم طرد الشيطان ترتبط النفس مع الروح مثلما ترتبط العروس بالعريس. الروح التي لا تتلقى المسيح بالتالي تظل "شيطانية" وتصبح مأوى "الثعابين". لكي ندرك الفجوة الواسعة بين هذا وبين الموقف اليوناني لا يجب علينا سوى تذكر عقيدة اليونان القائلة "الشيطان الحارس معنا من مولدنا"،[٢] ونقارن، بشكل عام، مفهوم "الشيطان" الساقط في الغنوصية والمسيحية بالمفهوم الكلاسيكي، الذي يشير إلى كائن متفوق على الرجل في التسلسل الهرمي الإلهي. إن الفجوة كبيرة كتلك التي بين المفهومين الأثنين عن الكون، وينبثق عنها مفهوم "شيطان" بوظيفته المباشرة.

لم يتبق سوى القليل من الفكرة الكلاسيكية لوحدة واستقلال الإنسان. ومقابل إيمان سيكولوجيا الرواقيين المتباهي والسطحي نوعًا ما بالنفس باعتبارها سيدة بيتها المطلقة، تتمتع بالمعرفة الكاملة عن ماهو موجود وما يحدث فيه، فإن النظرة الغنوصية الهلعة ترى الحياة الداخلية مثل جهنم (هاوية) abyss تصعد منها قوى الظلام لتهمين على وجودنا، الذي لاتحكمه إرادتنا، لكون هذه الإرادة نفسها هي الأداة والمُنَفِّذ عند تلك القوى. هذا هو الموقف الأساسي للنقص(=عدم كفاية) الإنساني. "ماهو الله؟ هو الخير الذي لايعتريه التغيير؛ ماهو الرجل؟ هو الشر الذي لايعتريه

---

(١) انظر: صعود «المصلين» Messalians، وهم طائفة هرطوقية ذكرت في الأدبيات التي تناولت الهراطقة من القرن الرابع الميلادي فصاعداً: انظر إعادة التشكيل والتحليل لأفكارهم من قبل رايتزينشتاين. Reitzenstein, Historia Monachorum, pp. 197 ff.

(٢) "كل امرا يصحبه منذ الولادة شيطان يكون معلمه الطيب اثناء حياته"

(Menander in Ammian. Marcell. Rer. Gest. XXI. 14. 4 .)

التغيير"[1]. وهي متروكة لدوامة عواطفها الشيطانية، تصرخ النفس الملحدة، أنا أشتعل، أنا أتلظى... أنا ذويت، شقي هو أنا، جعلني الأشرار الذين استحوذوا علي" (C. H. X. 20). حتى الاختيارالمضاد للحرية الروحية هو اختبار تقبل الأفكار من الغير وليس اختبار قوة محركة: "الجزء الروحي من النفس مستثنى من استعباد الشياطين وهو قادر لتلقي الله في داخله" (C. H. XV. 15).

النفس باعتبارها أنثى

وفقاً لهذا المفهوم العام للحياة الداخلية الذي غالباً القائل بأن النفس وعاء تم شغله بواسطة قوى روحية مختلفة والتي تحارب من أجل الاستحواذ عليه. يُشبّه فالنتينوس قلب الإنسان بنُزُل (فندق) يقيم فيه كل القادمين، ويقول، "وعلى هذا المنوال فإن القلب طالما لم يتلق العناية الإلهية، فهو نجس، ويكون مأوى للعديد من الشياطين"[2]. أما باسيليدس يصف الإنسان بـ"مُخيّم للكثير من الأرواح المتنوعة" (المصدر أعلاه ١١٣)؛ وحتى بورفيري، أحد فلاسفة الأفلاطونية الحديثة، يعبر عن فكره في هذا السياق بقوله: "حيثما يحصل جهل بالله، حتماً يسكن شيطان الشر؛ لأن، كما تعلم، النفس هي وعاء إما للآلهة أو للشياطين" (Ad Marc. XXI). لقد رأينا كيف أن هذا المفهوم المتعلق بتقبل الأفكار عند فيلو يقودنا إلى صورة وظيفته الأنثوية في علاقة ثنائية. تشير هذه الصورة في مفهوم فيلو فقط إلى جماع النفس مع الله، بما أن ثيولوجيا(لاهوت) الكتاب المقدس لليهود لم تعترف بالشيطان بديلاً عن الله. في الاستخدام الغنوصي للصورة، تعتبر كل من الأفكار الخيرة والشريرة(على التوالي) «مفاهيم» إلهية وشيطانية من قبل النفس. "تلد الروح كل الأفكار، أفكاراً طيبة إذا تلقت البذور من الله، وأفكاراً شريرة إذا تلقت البذور من الشياطين، حيث لا يوجد مكان في الكون يخلو من أحد الشياطين... حين يلج النفس يزرع فيها بذرة أفعاله"(C.H. IX.3). وراء الجانب التشاؤمي لهذا المفهوم، نجد صورة النفس الجنسية

---

(1) Stob. Ecl. I. 277. 17.
(2) Clem. Alex. Storm.II. 20. 114.

في كل لغة الديانة الهلنستية، مشبعة بروح التدين الروحاني(الغيبي). إن «الزواج المقدس» للطوائف السرانية(الباطنية) هي مثال على ذلك؛ الأوصاف المسيحية لعمل النعمة وانتشار الروح القدس في النفس تنتمي إلى الدائرة من الاستعارات نفسها.

التنوير المنتشي

إن التنوير بشعاع من النور الإلهي الذي يحول طبيعة الرجل الروحانية لتصبح ركناً للإيمان، أو ربما تصيير تجربة. مثل تلك المعاناة المغالى فيها تستدعى أحياناً وحتى توصف(غالبأما يُطمح إليها وتُحدد كغاية) في الأدب الديني للعصر، داخل وخارج الغنوصية. إنها تنطوي على انقراض القدرات الطبيعية، مالئة الفراغ بإيجابية فائقة وبمحتواها السلبي الذي لا يوصف في آن واحد. الفناء والتأليه بالنسبة للشخص يذوبان في النشوات الروحية التي ترمي إلى اختبار الوجود المباشر للجوهر اللاكوني.

في السياق الغنوصي، فإن تجربة تغيير الهيئة وجهاً لوجه هي «الغنوص» بكل ما يمثله المصطلح من جلال ومفارقة بالوقت نفسه، حيث أنها معرفة الذي لاسبيل لمعرفته. ولحد الآن وجدنا أن "الغنوص" يعني أحد أمرين: معرفة أسرار الوجود كما وردت في الأسطورة الغنوصية، وتشتمل هذه على التاريخ الإلهي الذي نشأ منه العالم، وحالة الرجل فيه، وطبيعة الخلاص؛ ثم، ومن ناحية فكرية، وضع هذه المبادئ بعناية في عقائد حدسية محكمة؛ ثم، من وجهة نظر عملية، معرفة "طريق" عروج النفس المرتقب(المستقبلي) ومعرفة الحياة الصحيحة المُمَهدة لهذا الحدث؛ ومن وجهة فنية أو سحرية، معرفة الأسرار، والوصفات الناجعة، ووسائل نافعة أخرى منها جميعاً يمكن تأمين المعبر وتحقيق الإعتاق. كافة أنواع "المعرفة" المترابطة، سواء كانت نظرية أم عملية، توصل المعلومات«حول» شيء ما وبالتالي فهي تختلف عن هدفها، عما سيروجون له.[1] إن«الإله الغنوصي» الباطني-معاينة مباشرة للحقيقة الإلهية-هو علامة على الإحكام القادم. هو الترانسندتالي(المتعالي) الذي صار منحصراً

(١) لا ينطبق هذا على "المعرفة" الحدسية للفالانتينيين حينما يؤخذون بأدعائاتهم الحدسية، ولكنه لاينطبق عليها نظراً للحقائق الفعلية للمعرفة النظرية كما هي.

في ذاته ؛ وبالرغم من أنه قد أعد العدة بواسطة أفعال البشر ذات التحول الذاتي التي تحفز على الخلق القويم ، الحدث في حد ذاته هو أحد نشاطات الإلوهية والنعمة. وعلى هذا فبقدر "كون المعلوم" من قِبل الله "علماً" به ، وفي هذا التشارك النهائي ، فإن "الغنوص" هو أبعد من صلات "المعرفة" بشكل دقيق. وعند النظر لكائن أسمى يمكن القول بأنه نظري- وبالتالي "المعرفة" أو "الإدراك" ؛ يتم استيعابها ، وتبديل هيأتها ، بوجود الكائن الذي يمكن أن يوصف بالعملي- وبالتالي "تأليه" أو "بعث": ولكن لا توسط المعرفة بشأن... ، ولا التطبيق العملي للواسطة لـ.. ينطبق حيث كيان العليم يندمج مع كيان ذلك الكائن -"الكائن" الذي يعني في الحقيقة طمس عالم الكائنات برمته. إن "تجربة" اللامتناهي في المتناهي لا يمكن إلا أن تكون مفارقة تحت أية شروط. بشهادتها الخاصة في كل الأدب الباطني (الصوفي) ، توحد الخلاء بالامتلاء. يسطع نورها ويبهر الأبصار. وبتعليق واضح ومقتضب للزمن ، فإنها تقف ضمن الوجود لنهاية كل الوجود: "النهاية" بمفهومها المزدوج السلبي الإيجابي لتوقف كل شيء دنيوي والغاية التي تصل فيها الطبيعة الروحانية إلى الإيفاء. إلى هذا الحد التجربة النشوانية تقدم الشخصية المزدوجة لد«اسخاتون» (يوم الدينونة) الحقيقي الخاص بالدين الأخروي الترانسندنتالي ، التي تجر ـــ بشكل غير شرعي ، كما نعتقد- إلى دائرة الحياة الزائلة والاحتمالات المفتوحة على ذلك. يمكن أن نطلق عليه استشراف الموت- الذي بالفعل كثيراً ما يوصف في استعارات الموت. لقد رأينا كيف أن الإسختولوجيا الأسطورية تصف الصعود المرتقب للنفس وكأنه تعرية متدرجة لها أثناء عروجها إلى الأعلى من خلال الأفلاك السماوية. وقد أشرنا في حينه إلى أن هذه السيرورة ، التي يعتقد بأنها تجري في البعد الخارجي للموضوعية الأسطورية ، كانت قادرة على باطنية من خلالها يتحول المقياس الأسطوري إلى مقياس صوفي باطني. تحول الأسختولوجيا هذا إلى الاستبطانيةهو الذي أنتج مفهوم الغنوص الفائق الذي تمت مناقشته هنا. إن التجربة التي بلغت أوجها هي تفوق الوصف باعتراف الجميع ، بالرغم من إمكانية تحديدها بشكل رمزي. وتقر السيرورة المؤدية إليها بهذا الوصف. بالتالي فإن الأطروحة الهرمسية حول البعث(C.H. XIII) تصف المراحل التي بها في

الوضع الباطني تذوب الروح النجمية وتولد النفس الروحية: واحدة تلو الأخرى يتم إزاحة القوى الشيطانية (المولودة من دائرة البروج[1]) من الموضوع، واستبدالها بـ"قوى الله" التي تحل فيها عن طريق النعمة، وبحلولها التدريجي "تشكل" الشخص الجديد. المهتدي(المعتنق الجديد)، المتنسك هو متقبل(للأفكار) على الدوام وليس عضواً فعالاً. مع ذوبان النفس السابقة هو يشق طريقه إلى الخارج، لما وراء ذاته، إلى كائن مختلف. تبلغ السيرورة ذروتها وتختم بتجربة التأليه النشوانية.

تُستمد الكثير من المجاز والمصطلحات السايكولوجية الخاصة بمثل هذه الأوصاف (وهي نادرة لأسباب مفهومة) من طقوس الأديان الباطنية. وكما كان الحال مع موضوع "الفضيلة"، فنحن هنا نتعامل ثانية مع ظاهرة تقاسمتها الغنوصية مع المد الديني الأوسع للعصر. في الواقع، فالإعداد «الفكري» لفكرة العروج الداخلي برمتها تؤدي إلى نشوات باطنية، وإبانتها في مراحل سيكولوجية يمكن تحديدها، لم يكن سوى عمل من أعمال أفلوطين والمدرسة الأفلاطونية الحديثة من بعده ـــ كما توقع فيلو ذلك إلى حد ما- أي من "فلسفة" تحولت إلى باطنية؛ ولاحقاً، بوقت قصير، من الأسرار الرهبانية للمسيحية الشرقية(حيث تم اقتباس الأساس النظري من أوريجانوس). لكن، وبطريقة أقل دقة، كانت تجربة أو فكرة التنوير الروحي أقدم على الأقل في جانب من الظاهرة الغنوصية. إن مفهوم قوة خلاص للغنوص بحد ذاتها، تفوق قوة الإيمان، يوحي بملاذ لنوع ما من البينة الداخلية التي من خلال طبيعتها المتعالية تضع حالة التحول وامتلاك حقيقة عليا في موضع لايقبل الشك. لو كان الترتيب بما عليه من سعة الانتشار والتركيز، ما افتقر إلى حدوث فعلي، بكل المراحل، لمثل التجربة التي وفق شهادتهم من الممكن أن تؤخذ على أنها مواجهة مباشرة مع المطلق المتعالي ذاته. من الآن فصاعداً، يجب توقير موضوع "معرفة" الله وكذلك "إدراك" ذاته والحفاظ عليه.

---

(١) في علم التنجيم المصري تميل علامات البروج الاثنتا عشرة لتحل محل الكواكب السبعة (علم التنجيم البابلي)، باعتبارها رموزاً للحكم الكوني ـ في الرواية الغنوصية: للفساد الكوني.

إنها العاقبة ، وليست تلك التجارب المحيرة نفسها- ماكان يُدرك على أنه تأثيرها الدائم على حياة "قويمة"- التي يمكن أن تتحدث إلينا ، وليس هناك من شك في الحماسة والعاطفة العميقة في أثنتين من صلوات الشكر الهرمسية التالية:

نشكرك، بكل ارواحنا وبكل قلوبنا التي تتطلع إليك، أيها الاسم الذي يفوق الوصف... لقد أريتنا كلنا الطيبة والمحبة والعطف الأبوي، وكذلك قدرة عذبة حين منحتنا بنعمة فكرك وخطابك وغنوصك: العقل لنفكر بك، والكلام لنسبحك، والغنوص لكي نبتهج بالمعرفة التي انعمت بها علينا.

حين يخلصنا نورك، نبتهج لأنك اريتنا ذاتك بشكل تام، نبتهج لأنك جعلتنا آلهة فيما نحن في اجسادنا من خلال بصيرتك.

إن تقديم الشكر الوحيد الذي يؤديه الرجل لك هو لمعرفة عظمتك. جئنا لنعرفك، يا نور حياة الإنسان، جئنا لنعرفك يا نور كل الغنوص، جئنا لنعرفك ايها الرحم الذي حبل ببذرة الأب...

بالثناء على نعمتك، لانبغي نعمة اخرى سوى حفظك لنا في غنوصك، لكيلا نحيد عن الحياة التي فزنا بها.(١)

مقدس هو الله آب الجميع، مقدس الله الذي تتحقق مشيئته بقدراته، مقدس الله الذي يشاء ان معروفاً وهو معروف بذاته.

مقدس انت يامَن بكلمتك خلقت كل الأشياء. مقدس انت يامَن ولدت الطبيعة صورة عنك، مقدس انت يا مَن لم تفصح الطبيعة بهيئتها عنك. مقدس انت الأقدر من كل قدرة، مقدس انت المتفوق على كل رفعة، مقدس انت الأعلى فوق كل ثناء.

تقبل القرابين الروحية الخالصة من قلب ونفس يتطلعان إليك، انت الذي اقدس من ان تذكر، انت الذي لاتوصف، الذي يسمى بالصمت.

انعم علينا كي لا نحيد عن الغنوص الموافق لطبعنا، وامنحني القوة إليه؛

---

(١) (الصلاة الختامية من اللوغوس تيليوس أبوليوس المزيف، اسكليبيوس ٤١ Final prayer of the Logos Teleios: pseud-Apuleius, Asclepius, 41).

وبنفس النعمة نوّر أولئك ابناء السلالة، اخوتي وأبنائي، الذين يرزحون بالجهالة. اني آمنت بك وشهدت بأني سأدخل في الحياة والنور. سبحانك، الآب، الرجل الذي اصطفى ان يكون مقدساً (او: يصنع مقدساً)، كونك انعمت عليه بكل القدرة. (C. H. 1. 31-32)

(د) الخلاصة: الإله المجهول

إن بداية ونهاية التناقض بأن الدين الغنوصي هو الله المجهول ذاته الذي، من حيث المبدأ لا سبيل لمعرفته، لأن "الآخر" لكل شيء معروف، ومع ذلك هو موضوع المعرفة وحتى يطلب أن يكون معروفًا وبقدر ما يدعو فهو يحبط أي مسعى لمعرفته؛ وتنتج رواية الفشل ذاتها اللغة التي تسميه. فهو الهاوية (جهنم، العمق السحيق abyss) وفقاً لفالنتينوس، لا بل هو بالنسبة لباسيليديس "الله الذي لا وجود له"[1]؛ الذي ينفي جوهره اللاكوني كل الأغراض المادية لأنها مستمدة من العالم الدنيوي، والذي يتجاوز تعاليه أي سمو مفترض؛ امتداداًمن الـ"هنا"، ويبطل أي رمز له يتم ابتكاره على هذا النحو؛ وهو باختصار يُعجز الوصف تماماً- ومع ذلك فهو منطوق في الرسالة الغنوصية، ومذكور في الخطاب الغنوصي، ومصرح عنه في التسبيح الغنوصي. المعرفة عنه هي بذاتها «معرفة الذي لاتدركه معرفة **knowledge of his unknowability**»[2]؛ التكهن حوله كما معروف على هذا النحو، يتم عبر الإنكارات: وهكذا برزت فكرة عن طريق الإنكار[3]، الثيولوجيا(اللاهوت) السلبي، التي بدا لحنها هنا لأول مرة كطريقة للاعتراف بما لايمكن وصفه، قد تطورت إلى كورال عظيم في المعتقد الغربي.

---

(1) Hippo., Refut. VII. 20.

(٢) **unknowable: لايرقى إليه علم، لاتدركه معرفة، لايقبل لأن يُعرف حتى من قبل ايونات البليروم: انظر تعاليم الفالنتينيين.**

(٣) **Via negationis او via negativa شكل من اشكال الدفاع عن المسيحية. وهي فلسفة تقوم على ان الله ليس كائناً في الكون، وبالتالي، من غير الممكن وصفه بالكلمات والأفكار التي هي محدودة بالضرورة. فمن الأفضل التحدث عن الله بما هو ليس عليه.**

انت الله السرمدي

انت وحدك العمق

وانت وحدك الذي لا تدركه معرفة

انت الذي يسعى إليه كل البشر

ولم يجدوا إياك

ولا أحد يستطيع معرفتك بغير مشيئتك

ولا أحد بمقدوره حمدك بغير مشيئتك...

انت وحده الذي لا يمكن احتواؤه

وانت وحده الخافي عن العين

وانت وحده القيوم[1]

Gnostic hymn, preserved in Coptic;

يا من أنت فوق كل شيء

ماذا يمكن أن يكون مناسباً لندعوك به؟

كيف يمكن للقول إن يسبحك؟

لأنك لايمكن التعبير عنك بأي قول.

كيف يمكن للعقل ان يستدل عليك؟

لأنك انت الذي لايستطيع اي عقل ادراكه

انت الذي تفوق الوصف

في حين انك انجبت كل ما يمكن الكلام عنه

انت الذي لاتدركه معرفة

في حين انك انجبت كل ما يمكن التفكير به

انت نهاية كل الأشياء

وانت الواحد والكل وانت اللا أحد،

---

(١) ترتيلة غنوصية باللغة القبطية، انظر: C. Schmidt, Koptisch-gnosticshe Schriften, 1905, p. 358.

الست الواحد او الكل، الذي يستحق كل الأسماء

فكيف لي ان اسميك؟[1]

إن أصوات شهادات الإيمان في رسالة الله الغريب ، التي تحررت من المرجع المماري(الجدلي) إلى الديمورج المعزول ، ما تزال تسمع أصداؤها عبر القرون. إن دعوتها الغامضة قد تظل الآن ، وفي المستقبل ، تطارد قلب الرجل الباحث عن الله.

(١) الأسطر الافتتاحية لترنيمة من قبل غريغوريوس اللاهوتي، انظر: E. Jorden, Agnostos Theos, p. 78.

المكتشفات الأخيرة في مجال الغنوصية

إن اكتشاف ما يمكن أن ندعوه بالمكتبة المقدسة الكاملة للطوائف الغنوصية الذي تم سنة١٩٤٥ ، في نجع حمادي في مصر(منطقة تشينبوسكيون **Chenoboskion** القديمة)[1] ، ربما هو الأكبر لمكتبة غنوصية كاملة لطائفة غنوصية ، ويعتبر واحداً من تلك الأحداث المذهلة في تاريخ دراسة الأديان التي قدمها لنا بسخاء علم الآثار وكذلك الصدفة منذ بداية القرن العشرين. وقد سبق هذا الحدث(والكلام عن اللقى الأثرية المكتوبة فقط) الاكتشاف الهائل في بداية القرن العشرين ، للمدونات المانوية في تركستان الصينية ؛ وكشفت عمليات التنقيب الأثرية التي تمت في الفيوم المصري بحدود سنة١٩٣٠ ، عن أجزاء من مكتبة مانوية مدونة باللغة القبطية ؛ وتبع ذلك بفترة قصيرة اكتشاف مخطوطات البحر الميت في فلسطين. فإذا أضفنا إلى كل هذا الكتابات المندائية ، التي بدأت تظهر إلى النور تدريجياًمنذ أواخر القرن التاسع عشر ، ليس عن طريق التنقيب أو علماء الآثار أو عن طريق تفتيش الرعاة والفلاحين بين النفايات والأطلال ، ولكن من خلال الاتصال المباشر بطائفتهم المنسية منذ زمن طويل ، والتي مازالت حية ليومنا هذا ، لوجدنا أنه في حوزتنا كتابات هائلة عن "قضايا مفقودة" تعود لتلك القرون الخمسة أو نحو ذلك التي أعقبت القرن الأول الميلادي ، حين أخذ المصير الروحي للعالم الغربي بالتبلور: صوت العقائد ورحلات

---

(١) تشينوبوسكيون **Chenoboskion** باليونانية وتعني مرعى الإوز. وتقع غرب النيل في محافظة قنا، حوالي ٨٠ كم شمال غرب الأقصر. وهي الاسم القديم لنجع حمادي.

الفكر الذي، هو جزء من السيرورة الإبداعية، يتغذى عليه ويحفزه، تم طمسها في أعقاب توطيد العقائد الرسمية التي تلت لجة الحداثة والرؤية اللامحدودة.

وخلافاً لمكتشفات البحر الميت لنفس السنة، فإن الإكتشاف الغنوصي من نجع حمادي تعرض للعنة الحواجز السياسيةالمتواصلة، والتشريعات، والأسوأ من ذلك كله، الحسد العلمي و"الأولوية"–والنتيجة أنه بعد خمسة عشر عاماً لم يتم سوى إصلاح ودراسة تصنيفين فقط من أصل ستة وأربعين، كما تمت ترجمة ثلاثة منها بالكامل؛[1] وأثنان آخران متوفران من بردية مختلفة تحتويهما وتم نشرهما قبل فترة ليست بالبعيدة بأجزائها الغنوصية، بعد أن كانت محفوظة في متحف برلين لمدة ستين عاماً.[2] أما بالنسبة للبقية، التي تسربت بشأنها معلومات مجتزأة على مدى سنوات، علينا أن نرضى في الوقت الحاضر بالأوصاف المؤقتة، والمقتطفات والملخصات التي عرضها ج. دوريس J. Doresse في كتابه «الكتب السرية للغنوصيين المصريين»[3] The Secret Books of the Egyptian Gnostics. إن الغرض من

---

(١) اقانيم الأراكنة The Hypostasis of the Archons، الإنجيل وفقاً لفيليب The Gospel according to Philip، وكوزموغونيا (نشوء الكون) بدون عنوان (رقم ٤٠ في المجموعة وفقاً لترقيم دوريسه Doresse، ورقم ١٤ وفقاً لبويش Puech) ـ تمت ترجمة هذه الأعمال الثلاثة إلى الألمانية من قبل شينكه Shenke؛ البيليوغرافيا التكميلية. وقد تمت هذه التراجم عن نسخ فوتوغرافية للنصوص في باهور لبيب، البرديات الغنوصية القبطية، في المتحف القبطي في القاهرة القديمة، المجلد ١ القاهرة ١٩٥٦ (بداية النشر المخطط والمؤقت لجميع المخطوطات). بالنسبة للعنوان المفقود للجزء الخاص بنشوء الكون (رقم ٤٠)، فقد اقترح شينكه ان يكون العنوان هو "مقالة عن اصل العالم" الذي تبنيناه هنا واختصرناه إلى "أصل العالم". لتمت كتابته وإعداده ونشره مع الترجمة من قبل بوهلنغ ولبيب A. Böhling & P. Labib؛ انظر البيلوغرافيا التكميلية. شينكه، على ما اتضح الآن، قام بترجمة نصفها الأول معتقداً انه ترجمها بالكامل.

(٢) صوفيا يسوع The Sophia of Jesus والكتاب السري ليوحنا The Secret Book of John (الذي سمي في بعد كتاب يوحنا المنحول [ابوكريفا]).

(٣) (عنوان ملحق، مقدمة للمخطوطات الغنوصية القبطية المكتشفة في تشينوبوسكيون) نيويورك، ١٩٦٠. الأصل الفرنسي ظهر في عام ١٩٥٨. ومؤلفها، الفرنسي المختص بالمصريات، صادف ان=

هذا الفصل هو أخذ كافة الأدلة الجديدة بعين الاعتبار لكونها وثيقة الصلة بتناولنا العام للمسألة الغنوصية.

ملاحظات حول مكتبة تشينوبوسكيون

مع التحفظات الجلية، وفقاً لحالة ووضع الأعمال، دعونا نسأل: ما الذي تضيفه الإكتشافات الجديدة إلى معرفتنا حول الغنوصية المسيحية؟[1] بالطبع، لا يعود ذلك التساؤل لضآلة ما لدينا من أدلة. لأن شهادة آباء الكنيسة ثرية وصامدة أمام كل اختبار مع اكتشاف النسخ الأصلية (أي، النصوص المحفوظة على حالها بدون تحرير أو إضافة[2]). وأيضاً، فيما يتعلق بمسألة المعلومات المعتمدة بشكل عام، فلابد من التذكير بأنه لاشيء في المصادر الجديدة، كونها قاطبة تراجم(من اليونانية للقبطية)، تضاهي صراحة ووضوح أدلة الاقتباسات المباشرة للآباء اليونان(على سبيل المثال، رسالة بطليموس إلى فلورا)، التي تترجم النسخ اليونانية نفسها- حتى لو كان هناك صف أطول من النساخ يتدخل بينها وبين مخطوطتنا الأقدم عهداً. يمكن لهذا الجانب أن يُنسى بسهولة خلال الزهو بالعصر المادي للكتابة الذي وجدناه صدفةً. ولكن من مثل هذه التراجم الحرفية الكاملة أو المستفيضة لا يوجد الكثير من كتّاب الكنيسة،

=كان حاضراً في الموقع عندما، في سنة ١٩٤٧، قام المتحف القبطي في القاهرة بشراء أول البرديات الثلاثة عشرة التي تحتوي على المخطوطات. وقد تعرف على اهميتها وارتبط منذ ذلك الحين ارتباطاً وثيقاً مع القصة التي بدات تتكشف عن المزيد من الحيازة ــ الخلافات الداخلية التي ذكرت آنفاً. لقد كان له سبيل للوصول، ولو لفترة قصيرة، لكل المخطوطات (إحدى المخطوطات وجدت طريقها إلى أوربا وتم اقتناؤها من قبل معهد يونغ في زيورخ)، قام بفهرسة الكتابات واعدادها وتدوين الملاحظات ـ على عجالة احياناً ـ عن محتوياتها. وهذه، كما وردت في كتابه، هي في الوقت الراهن بينة رئيسية تفوق الكتابات المترجمة والمنشورة بالكامل والمذكورة اعلاه.

(١) ساضمن هذه الكتابات المستقاة من بردية برلين، والتي تم نشرها في سنة ١٩٥٥، وعززت بمكتشفات نجع حمادي.

(٢) Doxography جمع مقتطفات فلاسفة اليونان القديمة، وتضاف إليها التعليقات التحريرية.

في حين كانت الإعمال القبطية الأصلية تشكل حتى الآن دليلنا المستقل (أي ، من الكتابات الغنوصية"المسيحية") لم تكن من الفترة الكلاسيكية لتوسع الفرق الهرطقية (القرن الثاني والثالث الميلادي) التي تناولها كتاب الكنيسة. وفي حوزتنا الآن مكتبة كاملة من تلك الحقبة:[1] نحن بمعيتها "متزامنون" مع النقاد المسيحيين ، وهذه ميزة لا تقدر بثمن.

ومن المسلمات ، وبغض النظر عن مسائل العقيدة ، فمن الواضح أن الكثير من الكتابات الأصلية التي تراكمت ستقدم لنا خبرة خالصة متكاملة عن النكهة الحقيقية للبيان الأدبي الغنوصي ، وهو رأي أكثر حميمية من عمل وطريقة التواصل الذاتي للعقل الغنوصي ، من أن تقوم بتوصيلها أية متقتطفات تم تحريرها أو أية ترجمة للمادة الفقهية. وكما حدث سابقاً بالنسبة للوثائق المانوية ، فإن شكل ونبرة البيان بكل وفرتها تضيف الآن صوتها الجهير إلى موضوع "المحتوى" و"الأفكار" إذا جاز التعبير ، والتي يمكن للمختصين بالهرطقات ولأغراض المناظرة فصلها عن صخب معالجتهم متعدد الأصوات: والأخير هو من المادة ، حتى لو أنه لاينبغي أن تظهرها لوضع يزيدها أفضلية. وإذا أصبحت الصورة أكثر ضبابية وليس أكثر وضوحاً ، فإن هذا سيكون جزءاً من المسألة.

وعلاوة على ذلك ، صرنا نعلم ماهي مادة الدراسة في المجتمع الغنوصي خلال القرن الرابع الميلادي ، ربما كانت معهودة في المنطقة القبطية وفي مناطق أبعد منها. ومن الوزن النوعي للوثائق الشيتية(نسبة لشيت بن آدم) قد نستنتج إن المجتمع بالإجمال كان شيتياً. ولكن وجود العديد من الكتابات ذات الانتماءات المختلفة تماماً[2] توضح الانفتاح الذهني ، والشعور بالتضامن ، أو التداخل المشترك ، الذي كان يسود الغنوصيين ككل. من المستغرب حقاً في هذا الصدد هو إدراج الرسائل

---

(١) من المحتمل ان تكون المخطوطات من القرن الرابع، إلا ان محتوياتها اقدم من هذا التاريخ، وبعضها يمكن ان تعود للقرن الثاني الميلادي.

(٢) مثل إنجيل يوحنا المنحول، واقانيم الأراكنة، واصل العالم، هي خاصة بالغنوصيين الباربيلويين، اما إنجيل الحقيقة، ورسالة إلى الأقاليم، وإنجيل فيليب هي فالنتينية، الخ.

الهرمسية الخمسة بطريقة مختلفة ضمن المجموعة الغنوصية "المسيحية"-وهو مايثبت تقارباً أكبر، أو على الأقل الإحساس بالتقارب في هذا الوقت بين تياري الحدس بدلاً من التسليم بصحتها كما جرت العادة. من ناحية أخرى، كما أشار دوريس(المصدر السابق ص٢٥٠)، فلا أحد من "المعلمين الهراطقة العظام" في الأدب الآبائي "له حضور واضح في كتابات نجع حمادي(تشينوبوسكيون)"، أي ليس هناك من يظهر أسمه كمؤلف رسالة أو ورد ذكره في كتابة. من هذا، على أيه حال، لم تتبع، وخاصة في عصر أدب وحْيي، الذي يفضل المؤلف المجهول أو الكتابات المنحولة بغير تحفظ، بحيث أن بعض النصوص لم تكن من وضع أحد المعلمين المعروفين. بعض التخمينات، التي تنطوي على مؤلفات فالنتينوس وهراقليون[1]، قد سارت قدماً بشدة مع الأجزاء الفالنتينية من مخطوطة يونغ؛ ويعتقد دوريس بأنه قد تعرف على "سمعان الساحر"(سايمون ماغوس) في اثنتين من الرسائل(المصدر السابق، الملحق١). وعلى أية حال، فإن غياب "الأسماء الكبيرة" من القرن الثاني، يجب أن لايؤخذ على أنه انتقاص من القيمة التي نسبتها إليهم الشهادة الآبائية (وبالتالي من قيمة تلك الشهادة بشكل عام)- إنها مجرد انعكاس للمستوى الفكري والعادات الأدبية لمجموعة تشينوبوسكيون وأمثالها في القرن الرابع. أما بالنسبة للشيتيين فلم ينسب للذين تعاطوا مع الهرطقات أي معلم تاريخي لهم على أية حال. أما تعاليمهم فتم توثيقها بصورة مستوفاة. إن العقيدة(الإيرانية) ذات "ثلاثة جذور"، أي ذات مبدأ أصلي وسيط مابين النور والظلام-وهم يشتركون بها مع الفراتيين، وجستن، والنحاشين، وغيرهم- تقف بارزة بشكل جلي واتفاق تام مع رواية هيبوليتوس". بطبيعة الحال، فإن الأهمية النسبية لهذه الميزة الكوزموغونية في مجموعة تشينوبوسكيون- نتيجة الإهتمام الشيتي بصورة خاصة- لا يوجد سبب لكي نرى

---

(١) هرقليون Heracleon: غنوصي، عاش بحدود سنة ١٧٥ م، ربما في جنوب إيطاليا. وصفه كليمنت السكندري بأنه الأكثر توقيراً من المدرسة الفالنتينية، وذكر اوريجانوس بأن هرقليون كان على اتصال شخصي مع فالنتينوس نفسه.

فيها الآن أكثر من ميزة محددةفعلاً ، خاصة بمجموعة من التعاليم ، مثل التي ظهرت سابقاً. الانبثاق ، حدس الأيون- صوفيا للغنوص"السوري-المصري" برمته ليس له متسع ؛ الغنوص"الإيراني" بالذات ، التي إليها تنتمي ، يمكن الاستغناء عنه (ليس ماني فحسب ، ولكن قبله بوقت طويل أثبت تنويه باسيليديس بالنظام ذلك. وحتى في الحالة الشيتية فإن الدور الحدسي للمبدأ الوسيط طفيف في الواقع: المعنى الحقيقي هو الثنيوية ، وبشكل عام فإن المبدأ الثالث أما أن يتيح -كمساحة- الأرضية الطوبوغرافية الأساسية للأضداد ، أو في وصفه الجوهري - كـ "روح"- هو شكل ناحل(على الرغم من تأكيدالأولوية المشتركة) للمبدأ الأعلى ، قابلة للتمازج. وكما تظهر البدائل المختلفة ، فإن هذه القابلية ، التي يدعو إليها الحدس المعرفي ، لاتتطلب حقاً مبدأ أصلياً منفصلاً. وبسبب عدم الأهمية النسبية المنهجية هذه- كونها متميزة عن أهمية المسائل الخاصة بالانتماء التاريخي- لم يتضمن اختيارنا للأساطير الغنوصية أي مثال لهذا النمط.[1] على أية حال ، فإن نشر إعادة صياغة نصوص سام ، ونشأة الكون(كوزموغوني) الشيتية الرئيسة في المجموعة(والأطول بين "الرؤى" في المكتبة برمتها) يمكن أن يدفع بمرور الوقت نحو تقييم جديد لهذه النقطة.

سأنتقل إلى بعض الملاحظات الفقهية العامة التي يمكن استخلاصها مؤقتاً من المادة الجديدة والتي تعود إلى الدليل الأقدم. وعلى سبيل التأكيد ، وإلى حد ما التعزيز بالنسبة للأخيرة ، فإن المرء يفاجأ بالتكرار اللافت المستمر لبعض الموتيفات التي ، تم توثيقها كما كانت من قبل ، قد حصلت الآن على اعتماد رسمي إضافي كبنودرئيسة للإيمان ذاتوزن مجرد على غرار الثبوتية العددية وحتى اللفظية.

١ -وبينها يبرز الموضوع- المألوف لقارئ هذا الكتاب- والذي اختصاراً سأدعوه "كبرياء الدميورج" ، أي قصة جهله ، وعناده ، وغروره. إن عمومية وجود هذا الموضوع ، مع التكرار النمطي تقريباً لصيغه في كل الكتابات الكوزموغونية الخاصة بمجموعة

---

(١) في عملي الأكثر تفصيلاً باللغة الألمانية قمت بتخصيص فصل خاص للأنظمة "الجذور الثلاثة"، انظر: .Gnosis und spaetantiker Geist, I, pp. 335-344

تشينوبوسكيون ، مثير للانتباه بالرغم من أنها ليست حقيقة مستغربة عن الأدلة الجديدة: تتفق مع شهادة الآباء وصولاً إلى الصيغة الحرفية لـ(أ) تفكير الدميورج على أساس أنه موجود لوحده وليس هناك أي شيء أعلى منه ، (ب) تباهيه بخلقه ، تتمثل بصرخته "أنا الله ولا إله إلا أنا" ، (ج) إذلاله بواسطة الرد الذي جاء من الأعلى "أنت مخطئ(أو ، "لاتكذب")...! هناك من هو أعلى منك...". هذه تقريباً حزمة الميزات الثابتة ، المعروفة من إيرناوس وهيبولايتس وأبيفانيوس ، وعزوها لمجموعة متنوعة من الطوائف الغنوصية ، وجدت في كتابات "المكتبة" التالية: رقم٢٧ وإعادة صياغة نصوص سام(دوريس ، ص١٤٩) ؛ هامش ٣٩ ، أقانيم الأراكنة ؛ هامش ٤٠ ، أصل العالم ، ٢ -٧ ، الكتاب المقدس للروح الخفية العظيمة ، أو إنجيل المصريين (دوريس ، ص ١٧٨) ؛ رقم ٤ ، صوفيا(حكمة) يسوع ؛ الأرقام ١-٦-٣٦ ، منحول يوحنا. وهذه ، إن لم أكن مخطئا ص ، هي كل الرسائل الكوزموغونية للمجموعة التي لخصها دوريس.

هناك بعض التفاصيل تستحق الذكر. فيما يتعلق بالفقرة(ب): إن إصرار الدميورج على ادعائه المتغطرس يصطدم بدون أدنى شك بـ"تعجب" نجده في العهد القديم لإسناد الذات الإلهي(نشير على سبيل المثال إلى أشعيا ٤٥:٥"أنا هو الرب ولا إله غيري. ليس هناك آخر") ، مضيفاً في بعض الأحيان إدعاء التفرد والغيرة ("أنا الرب إلهك ، إله غيور" الخروج ٢٠: ٥).

باستثناء التحول النفسي الخاص في «المنحول» ، فإن السمة هي مألوفة من التقارير الآبائية والتي تظهر الآن بوصفها واحدة من الثوابت الحقيقية لذلك النمط الكلي الخاص بالكوزموغونيا الغنوصية والتي فيها "الأدنى" يمثل انشقاقاً على "الأعلى"[1]. الضغينة ضد اليهود لهذه التماثلات الصريحة ليلداباوث مع إله اليهود

---

(١) لا يقتصر، على أية حال، على هذا النمط: في «إعادة صياغة شيث» تظهر السمة في سياق تكون فيه عقيدة 'الثلاثة جنور' تعبر بحق عن النمط الإيراني. إن إيجاز دوريس لا يوضح في هذه الحالة نشأة الديميورج (وكذلك بالنسبة لصوفيا). ولكن من أمثلة أخرى يمكن تصور يلداباوث على أنه قوة شريرة بالمطلق عوضاً عن كونه ابن صوفيا الساقطة. وبشكل ميثوغرافي، فإن هذه الشخصية مستقلة حقاً عن صوفيا وانضم إليها ثانياً.

هي إحدى العناصر التي ينبغي للمرء أن يتأملها عند تكوين أية فرضية حول أصول الغنوصية.

بخصوص(ج): فإن التوبيخ الآتي من السماء، من أُمه صوفيا على الأغلب، يكشف للدميورج، وللقوى السفلى عموماً، وجود الله العلي "الذي هو فوق الكل" (Sophia of Jesus, BG 126:1-5)، وبالتالي تحرره من أوهامه وتحط من غروره؛ ولكن القول البالغ الأثر هو: "«الرجل» موجود (فوقك = قبلك) وكذلك يفعل ابن الرجل"[١]. كذلك فإن هذه الصيغة التي توضح أن "الرجل" قد ارتقى إلى مرتبة الإلوهية فوق الكونية، إنما هي معروفة من خلال شهادة الآباء[٢]، وهناك بعض من الأنظمة المدرجة تذهب أبعد من ذلك فتساويه صراحة مع الله الأول الأعلى نفسه[٣]، كما تذكر بعض(أو كل؟) الفقرات الواردة في المصادر الجديدة. إن ارتقاء 'الرجل' هذا -سواء قد بلغ هذا الحد أم لا- إلى مرتبة الألوهة فوق الدنيوية، تسبق خالق الكون وتتفوق عليه، أو بتخصيص هذا الاسم لهكذا إلوهية، هي واحدة من أبرز سمات الثيولوجيا الغنوصية في تاريخ الأديان العام، وموحدة مثل هذا الطيف الواسع من الحدوس المتباينة مثل تلك الخاصة ببويماندريس وماني. وهي تعني وضعاً ميتافيزيقي جديداً للرجل ضمن نظام الأشياء؛ وبواسطةإبلاغه بها تم وضع خالق العالم في مكانه. انضمام الحقيقة التي يكفلها الاسم ذاته إلى المفهوم الثيولوجي، بما يسمح لذلك الرجل الأرضي بالتعرف على كينونته الأكثر عمقا("الروح"، و"النور"، الخ) مع هذه القوة الفوقكونية، فبالتالي يمكنه أن يستخف مضطهديه الكونيين ويتكل على

---

(١) انظر: Doresse, J., The Secret Books of the Egyptian Gnostics, 1960, p. 178

(٢) على سبيل المثال: Iren.I. 30-6.

(٣) قارن، على سبيل المثال، Iren. I. 12. 4 مع فرع من فروع الفالنتينية (انظر أعلاه ص ٢١٧): قارن مع الأوفيشين: النور الأولي في الهاوية (جهنم)، مبارك، وسرمدي، وليس له حدود، هو آب الكل، واسمه «الرجل الأول»؛ قارن أيضاً مع النحاشين ومنعم العربي Monoimus [الذي كان عربياً غنوصيا وعاش مابين ١٥٠- ٢١٠ م] الذي أشار إليه هيبوليتس في كتابه دحض الهرطقات Ref. V. 7, VIII, 12.

انتصاره النهائي عليهم - ويصبح واضحاً بأن عقيدة «الرجل» الإله، وفي قصة الخلق بخاصة: إذلال الدميورج(خالق الكون المادي) باسمه، هو بلا ريب دليل على الجانب «الثوري» للغنوصية على المستوى الكوني، الذي على المستوى الأخلاقي يظهر نفسه في المواجهة مع تناقضية القوانين، وعلى المستوى القدسي في الإيمان بإيقاع الهزيمة بالـ«مصير» والتغلب على الأراكنة. إن عنصر الثورة، بإيقاعه المؤثر، سيتم تمييزه فقط حينما يوضع جنباً إلى جنب مع عنصر الاضطهاد ولفكرة الإعتاق اللاحقة، أي، استعادة الحرية المفقودة: ينبغي علينا أن نتذكر بأن دور الديمورج لم يُستنفذ في عملية الخلق، إلا أنه، من خلال "شريعته" بمعية «المصير»، يمارس حكماً استبدادياً في العالم يهدف أساساً إلى استعباد الرجل. وفي رؤيا آدم لابنه شيت(no. 12, Doresse, p. 182)، يروي آدم كيف، بعد أن عرف(من حواء؟) عن"الملائكة الخالدين"(الأيونات)، الذين "كانوا أعلى من الله الذي خلقنا... الأركون، في نوبة غضب قطعنا عن أيونات القدرات... المجد الذي كان معنا هجرنا... المعرفة الأولى التي كانت تحيا فينا تخلت عنا... عندها عرفنا الآلهة التي خلقتنا... وكنا في خدمتها مخافة المذلة"[١]: من الممتع، عندها، أن نعرف، حتى من قبل، إن الأركون نفسه قد تمإذلالهحين علم أن الأعلى منه هو «الرجل»!!"[٢]

---

(١) قارن أيضاً مع إنجيل فيليب، ١٠٢: ٢٩ وما بعدها " هم (الأراكنة) ارادوا اخذ الحر وجعله عبداً إلى الأبد" (Schenke, co. 7).

(٢) في كل من «اقانيم الأراكنة» و «اصل العالم» يتم مخاطبة الدميورج بلداباوث، حين تم توبيخه من قبل صوفيا لتبجحه، بالاسم البديل «سامايل» الذي قيل إنه يعني "الإله الأعمى" (Hypostasis, 134:27-135:4; 142:25 f.; Origin, 151:17 f.). وهو مشتق من الآرامية وايتمولوجية التسمية تعني "الأعمى" نسبة للدميورج التي ترد في رواية هيبولايتس عن الفراتيين، والقائمة على رمزية قصة عيسو (Refut. V. 1 6. 10 –see above p. 95)؛ نحن نعلم الآن إن محمول "الأعمى" هو اكثر من ارتجال تأويلي محدد. وبالفعل، فإن وصف الأراكنة في «الأقنوم» يبدأ هكذا: ربهم اعمى. وبسبب قوته وجهله وغروره، يقول لخلقه "انا الله... (134:27-31; cf. also Sophia of Jesus, BG 126:1-3). اشتقاق آخر (عبري)، عثر عليه في «أصل العالم»، وهو "إسرائيل = الرجل الذي يرى الله". (153:24 f.). وهذا معروف جيداً من قبل فيلو، الذي يعتقد انه يكتسب اهمية عقائدية كبيرة (cf. Gnosis und spätantiker Geist.II, 1, p. 94 ff.). الاقتران التوافقي للحضارة اليونانية الراقية بالطائفية المبهمة يشهد بالخلفية المشتركة للتأويل اليهودي الراسخ.

٢- من وجهة عملية فإن المتمادي(مقارن في الامتداد ، متساو في الامتداد) في ظهوره مع "غرور الدميورج" هو الموضوع (الثيمة) التي سأدعوها بإيجاز "حماقة صوفيا" ، أي ، قصة انحرافها وسقوطها من النظام الإلهي الأعلى ، وهي مازالت فعلاً عضواً فيه حتى وهي منفية بسبب معصيتها. في سياق الأسطورة ، فإن هذا الموضوع ، كما رأينا ، يتقدم على غرور الدميورج- في الواقع فإن سقوط صوفيا هو السبب الذي نتج عنه وجود الدميورج وبداية طبيعته الوضيعة. لكن من الناحية التاريخية فإن الشخصية ذات منشأ مختلف. المرجع اليهودي ، وبالتالي وخزة معاداة اليهودية ، غائبان[1]. وبالرغم من صلة الرحم وحتى استحقاق اللوم ، فإن النبرة الوجدانية هي مختلفة: إنها تستحضر مأساة "الخوف والشفقة" ، لا الثورة والعصيان. إن وجود هذا الموضوع هو علامة منزهة عن الخطأ تدل على أننا نتعامل مع نمط "مصري- سوري" من الحدس الغنوصي ، وفيه السياق الكوزموغوني وهو يبتلع اجزاء من الألوهية ، قد نشأ من قبل تدلي من الأعالي تسبب ذاتياً ، وليس كما في النمط "الإيراني" من خلال عدوان الظلام البدئي من الخارج. واحد من النصوص الجديدة ، "أصل العالم" ، يقدم من خلال افتتاحيته الجدلية برهاناً مقنعاً بأن أنصار أسطورة صوفيا كانوا مدركين تماماً لهذه النقطة الفقهية: "بما أن الجميع ، آلهة العالم والرجال ، يؤكدون بأنه لم يوجد شيء قبل الفوضى ، أنا سأثبت بأنهم كلهم مخطئون ، لأنهم لم يعرفوا حقاً أصل الفوضى ، ولا جذرها... نشأت الفوضى عن الظل وكان يسمى الظلام ؛ والظل بدوره نشأ من الفعل الذي كان منذ الأزل": هذا العمل الأزلي سبقوباشرته بستس صوفيا Pistis Sophia (الإيمان- الحكمة) خارج عالم "الخالدون"- الذين وجدوا لوحدهم في البداية ، الذي ضلّت عنه(145:24-146:7). وهكذا فإن وجود الظلام بخاصة هو هنا نتيجة للفشل الإلهي. صوفيا "الحكمة" ، هي أداة ومركبة هذا الفشل(وليس اطلاقاً نتيجة التناقضات التي تبتهج بها الغنوصية) ؛

---

(١) الأول بالرغم من اسم اخاموث = بالعبرية «خوخما» هي إلهة (انثى) وثنية، كما بين بوسيت Bousset، قد زودنا بالأساس الميثولوجي للشخصية.

تصوّر دراما الروح الخاصة بها التي دارت سابقا مقدماًورطة الرجل ضمن الخلق(رغم أنه أخذ "المعصية" بحق الشفعة للمرحلة قبل الكونية فحسب) ؛ واحتمالات الباعث المختلفة مفتوحة لاختيار يؤدي إلى حرية كبيرة في التطور النفسي لحكاية المغامرة الترانسندتالية(المتعالية). ومن هذه الحرية ، يقف عدد الاختلافات التي وجدت في الكتابات شاهداًعلى ذلك: وحتى في المدرسة الفالنتينية الواحدة ، تمّ تسجيل اثنين من التصورات البديلة للعلة الأولى وطبيعة إثم صوفيا. وهكذا ليس لدينا هنا ، مع كل التماثل مع الفكرة الأساسية ، نفس حكم الصورة النمطية كما في موضوع (ثيمة) "الدميورج". ندرج فيما يلي بعض الحالات من المصادر الجديدة ونربطها بنظيراتها في المصادر القديمة.

«أقانيم الأراكنة» و «أصل العالم» على حد سواء يقولان لنا أن صوفيا (أ) رغبت أن تنجب لوحدها ، «من دون رفيقها» ، عملاً يشبه النور الأزلي: وخرج كصورة سماوية التي(ب) أسست ستارة بين عوالم النور العليا والمولودة حديثًا ، الأيونات الأدنى منزلة ؛ وكذلك «ظِل» يمتد تحت الستارة ، أي ، في الجانب الخارجي الذي يدير ظهره للنور. الظِل الذي كان يسمى "الظلام" يتحول إلى «مادة» ؛ ومن هذه المادة نتج جهيض ، هو يلداباوث شكل الأسد. يعلق:

أ) طبيعة الخطأ. "من دون رفيق" (Hypostasis 142:7): نفس الموتيف يرد في «إنجيل يوحنا المنحول» (BG 36:16-37:4) ، وكذلك في «صوفيا يسوع»[1] وموضحة بالكامل في رواية هيبوليتوس عن الأسطورة الفالنتينية ، أي ، محاكاة مستحيلة لطريقة الآب في الخلق "الانبثاق من ذاته" ، والتي لاتتطلب شريكاًجنسياً. وهكذا فإن خطأ صوفيا هو غطرسة ، أو غرور hybris ، يؤدي مباشرة إلى الفشل ، وبشكل غير مباشر يؤدي ضمن سلسلة من التبعات (بواسطة الدميورج الذي يتملكه مجدداً الغرور الظهور فيه ممتزجاً بالجهل وحب الهيمنة إلى صيرورة العالم المادي: بالتالي فإن هذا ومعه شرطنا ، هو الثمرة النهائية لمحاولة مجهضة من قبل نصف إلهة خاطئة من أجل

(١) "بدون رفيقها"، قارن مع Till, p. 277, footnote to BG 118:3-7.

أن تصبح خالقة لوحدها. إن تلميذ الفالنتينية يتعرف من خلال إيريناوس (بطليموس: المدرسة الإيطالية) ومن «مقتطفات من ثيودوتس»(المدرسة الأناضولية) على دافع مختلف وأكثر تعقيداً لخطأ صوفيا: الرغبة المفرطة لمعرفة كاملة للمطلق. ولا يبدو أن هناك مثيلاً لهذا التنوع في الوثائق الجديدة، أكثر مما كان عليه في تلك القديمة. وعلى ضوء الشهادة القبطية أصبح مأموناً أن نخمن أي دليل داخلي أوحى به دائماً معيار الدقة والفجاجة: كون رواية هيبوليتوس التي تتوافق تماماً مع النسخة اللاتينية للإنجيل الغنوصي الموثق الآن، تمثل ضمن الكتابات الفالنتينية استعمالاً غير مأنوس، يصون الشيوع من اسطورة صوفيا الغنوصية المعمول بها، في حين إن الرواية السائدة ضمن المدرسة ذاتها تمثل أصالة فالنتينية فريدة.

ب) عاقبة الخطأ: من الواضح أن "الستارة" في الأمثلة المذكورة أعلاه هي تأثير مباشر لفعل صوفيا بما عليه، وهي في «صوفيا يسوع» هي من خلق الآب رداًعلى هذا "الفعل": هو ينشر ستاراًعازلاً "مابين الخالدين وأولئك الذين ظهروا بعدهم"، لكي يبقى "خطأ المرأة" وتلتحق بالمعركة مع «الخطيئة» (BG 118:1-17)[1]. ويعيد هذا لأذهاننا "الحد" (حورس) horosالذي ذكره الفالنتينيون، في أدواره الثانوية[2]. في هذه الرواية، كذلك، "الستار" أو "الحد" قد منح أوامر مقدسة بهدف الانفصال والوقاية: بينما في الرواية الأخرى، حينما يصعد بفعل صوفيا نفسه، يصبح السبب غير المقصود "للظلام" الذي تحته- الذي يصير "المادة"، التي تواصل صوفيا "فعلها" فيها: في هذا الجانب غير المتعمد يتم بالأحرى التذكير بال"ضباب" الذي ورد في «إنجيل الحقيقة»[3]، الذي بدوره يستذكر عقيدة الفالنتينيين التي تقول بأن صوفيا،

---

(١) انظر ايضاً الحدس الأسخاتولوجي (الأخروي) حول "تمزق الستارة" في إنجيل فيليب، ١٣٢:٢٢ ومابعدها. (انظر ١١٧:٣٥ ومابعدها).

(٢) انظر اعلاه: الدور "الثانوي" للحد هو ذلك الذي بين البليروم وخارجه - قارن مع (Hippol. VI. 31. 6) "لكي لايصل شيء من النفص يطال ايونات هذا البليروم".

(٣) ١٧:١١- ١٦ "تكثف الكرب (العذاب) فصار مثل الضباب، ولهذا لم يتمكن احد من الرؤية. ويسبب ذلك اكتسب «الخطأ» قوة وباشر العمل عند مادتها في العدم".

وهي تسقط في الجهل والفوضوية ، "جلبت للوجود فراغ المعرفة ، الذي هو «ظِل» (أي كوز/ مخروط الظلام نجم عن حجبها للنور)«الاسم»(Exc. Theod. 31. 3 f.). وعليه ، لم يقم الآب بنشر"الستار" ، إنما نتج مباشرة عن خطأ صوفيا ، ليشكل حلقة الوصل في تتبع منشأ الظلام النَسَبي(خاص بالنسب أو القرابة) من الخطأ البدئي ، إذا كان عن طريق ما من السببية الدخيلة. لدينا هنا نموذج أولي لنشوء المادة من الخطيئة الأولى[1] هيئتها الكاملة نطالعها في العقيدة الفالنتينية حول أصل الجوهر المادي والروحي الصادر عن-وليس مجرد نتيجة لـ-عواطف صوفيا «العقلية» نفسها. في «إنجيل الحقيقة» ، تبدو هذه العقيدة غامضة الدلالة مفترضة سلفاً[2]. مرة أخرى تتيح النصوص الجديدة لنا قياس الخطوة التي اتخذتها الفالنتينية إلى ما بعد المستوى الأكثر فطرة لمجموعتها العامة.

ج) آلام صوفيا. هذه الخطوة هي أيضاً جلية في المعنى الآخذ في الاعتبار «عذاب» صوفيا ، أي ، فيما إذا كانت عرضية(مهما قيلت بشكل مؤثر) أو ، كمرحلة ثانية ، حاسمة للسيرورة الكونية. كما بدأت تلك السيرورة بـ"الخطأ" الذي أتاح ، بطريقة أو أخرى ، كمرحلة أولى ، صعود الظلام والفوضى اللذين لم يكونا من قبل

---

(١) (Cf. Hypostasis 142: 10-15) "وتكون الظل تحت الستار، وهذا الظل تحول إلى مادة و... تم رميه إلى الجزء (الخارجي)... بما يشبه الإجهاض"؛ (Origin 146:26-147:20) "قسمه الخارجي هو الظل الذي كان يسمى الظلام. منه نشأت القوة... القوة التي صعدت بعده سمت الظل بالـ"الفوضى (الهيولي، الشواش) اللامحدودة". منها تبرعمت سلالة الآلهة... وهكذا نشأت ذرية الجهيضين من الفصل الأول... (الفوضى) العميقة نشأت إذاً من البستس Pistis [الإيمان]... حين تلد المرأة، فإن فضلتها (التي تخلفها بعد الوضع) عادة ما تسقط ،وهكذا جاءت المادة من الظل". هذا القول يلامس حقاً العقيدة الفالنتينية؛ غنوص الباربيلو، الذي تعود إليه كلتا الكتابتين (وكذلك يوحنا المنحول)، هو عامة من كل انواع الغنوصية، هو الأقرب إلى الفالنتينية في حدسها حول البدايات (see Gnosis und spätantiker Geist I, p. 361).

(٢) انظر اعلاه، هامش ٣١، و ٢٢:٢٤ ومابعدها : العالم هو "وسيلة" (مكيدة) للـ"نقص" لأن "النقص" هو مادتها، و "النقص" نهض بسبب الجهل البدئي بالآب.

(وهكذا تم تهيئة منحى وحدانية الكون في نظرية الثنيوية) ، وكان هناك سبب كافٍ ، بدون سبب إضافي ، للكرب ، والندم والعواطف الأخرى من جانب صوفيا. من الواضح أن هذه تشكل جزءاً من القصة قبل التمسك باستخدامها الحدسي. ماذا تخبرنا في هذا الصدد المصادر القبطية؟ في «يوحنا المنحول» ، محنة صوفيا تنشأ من أفعال الخلق التي يقوم بها الدميورج ، إنها[١]- إبداء ملاحظة ، ليس العامل الخالق في السيرورة الكونية ، والذي الآن منطلق على قدم وساق (ولو إن عاملاً ما في هدايتها (تحولها) وخلاصها المؤقت). في بستيس صوفيا **Pistis Sophia** (الإيمان- الحكمة) ، دعونا نتذكر ، أناالملحمة الدارمية الخاصة بهذه المعاناة هي برمتها لمصلحتها العاطفية (راجع ص٦٨ أعلاه). ولكن في «أصل العالم» ، تم التنبه من قبل لدرايتها بالآثار النظرية المترتبة لموضوع (ثيمة) صوفيا ، وتم تخصيص دوركوني ومُنجبلمحنتها ذاتها ، والذي وفقاًلذلك يسبق ، المرحلة الدميورجية: صوفيا وهي تتطلع إلى "الظلام الذي لاحدود له" و"مياه بلا قرار"(=الفوضى) ، فزعت من هذه التبعات لخطيئتها الأولى ؛ ويتحول ذعرها إلى شبح(فوق المياه؟)[٢] من "فعل الخوف" الذي يهرب بعيداً منها نحو الفوضى (147:23-34): سواء هذا الأركون الذكر- الأنثى ، المذكور لاحقاً ، نفسه أو تصوره الأول ، صانع العالم في المستقبل أما مباشرة أو بالواسطة هو تجسيد ليأس "الحكمة". يقترب هذا من الدور المُجسد الذي تتخذه "مشاعر" صوفيا في الحدس الفالنتيني ؛ أيضاً التطور عبر خطوتين (الفوضى أولاً ، ومن ثم الدميورج) يُصوِّر التفاضل بين صوفيا العليا والسفلى[٣]. مع ذلك فهي خطوة ملحوظة من هنا إلى اشتقاق قطعي للعناصر الروحية والمادية العديدة للكون من تلك الإنفعالات ؛

---

(١) "رات الإثم والردة اللتين التصقتا بولدها هندمت:انظر الملحق٢ للفصل٨ فقرة (صوفيا ويلداباوث).

(٢) حول ولادة الدميورج من خلال التأمل في مياه العمق.

(٣) المفاضلة موجودة بالكامل في «إنجيل فيليب»، ١٠:١٠٨- ١٥ "الأولى هي أخاموث، والثانية هي اخموث. اخاموث ببساطة هي صوفيا، ولكن اخموث هي صوفيا الموت... التي تسمى، صوفيا الصغيرة،". «إنجيل فيليب» هو وفقاً لكل الحسابات إنتاج فالنتيني ـ انظر: **H.-M. Schenke** **..in Theologische Literatuzeitung 84 (1959) 1, col. 2 f.**

وليس هناك نصوص جديدة لحد الآن تشير لوجود شيء غامض الدلالة خارج الدائرة الفالنتينية: تبرز أصالة الأخيرة مراراًوتكراراً.

الأهمية الكونية الخاصة لنصي باربيلو الغنوصيين اللذين ترجمهما شانكة H.-M. Schenke ، وهما «أقانيم الأراكنة» و (وفقاًللعنوان الذي اقترحه) «حديث عن أصل العالم» ، تسوّغ إخراج نسخة هنا ، باللغة الإنجليزية ، للفقرات الكوزموغونية من كليهما. وقد لخص شانكة العلاقة الوثيقة بين النصين في نقاط الاتفاق التالية: سقوط بستس صوفيا من خلال خلق ستار أمام عالم النور ؛ تكوين الظل والمادة ؛ أصل يلداباوث الذكر- الأنثى(الخنثى) وأبنائه الذكور- الإناث(الخنثى) ؛ غرور ومعاقبة يلداباوث ؛ ارتفاع ابنه التائب صباؤوث ؛ أصل الموت وأبنائه. يقدم «الأصل» الوصف الأكثر تفصيلاً ، وهناك فقط يرد اسم "الرجل الخالد" كاسم لـ الله الأعلى. اخترنا فيما يلي فقرات تمّ ترتيبها لتتناسب مع ترتيب السيرورة الكوزموغونية.

أولاً- «أقانيم الأراكنة» (كودكس (مجموعة مخطوطات) ١١ ، ٤)

في الأعلى ، عند الأيونات التي لا حدود لها ، توجد «الاستقامة». صوفيا التي تدعى بستس ، فضلت أن تقضي «عملاً» بمفردها ، بدون رفيقها. وصار عملها صورة إلهية ، ولهذا السبب وُجد ستار مابين أولئك الذين في الأعالي والأيونات في الأسفل. ثُمّ تكوّن ظل تحت الستار ، وتحول ذلك الظل إلى مادة و... تمّ رميه إلى الجزء (الخارجي). وتحولت هيئته إلى عمل في المادة ، مماثل لعملية إجهاض. وتلقى الختم (السمة) من الظل وأصبح وحشاً متغطرسًا على شكل أسد (يلداباوث).... فتح عينيه وشاهد المادة العظيمة التي لاحدود لها ؛ تجبر وقال: "أنا الله ، ولا إله غيري". حين قال ذلك أخطأ ضد «الكل». جاء هاتف من القوة العليا... "أنت مخطئ ياسمائيل" ، الذي هو الإله الأعمى أو ، إله العمى(142:4-26). كانت أفكاره عمياء (135:4). فكر في نفسه لكي يخلق أبناء له. ولكونه ذكراً -أنثى (خنثى) فقد خلق سبعة أبناء ذكور-إناث (خنثويين) وقال لهم "أنا رب «الكل»" (143:1-5). (زوي ، ابنة بستس صوفيا ، وضعت يلدابوث في القيد وألقته في جحيم قاع العمق بواسطة

ملاك ناري منبثق عنها(143:5-13).

عندما رأى ابنه صباؤوث قوة هذا الملاك ، ندم. توارى عن أبيه وأمه ، «المادة» ؛ فأبغضها... حملته كل من صوفيا وزوي عالياً وأقاماه فوق السماء السابعة ، تحت الستار مابين الأعلى والأسفل(143:13-22). حين رآه يلداباوث في هذا المجد العظيم... حسده... فأنجب الحسد الموت ، والموت أنجب أبناءه...(144:3-9).

أدارت الاستقامة بصرها في مناطق المياه. كشفت صورتها عن نفسها في الماء فوقعت قوى الظلام صرعى هواها(135:11-14). تشاور الأراكنة وقالوا "هيا ، دعونا نخلق الرجل من التراب..."(135:24-26). خلقوا (رجلهم) على هيئة أجسادهم وعلى صورة الله التي تجلت في الماء..."سوف نساوي الصورة في خلقنا ، لكي ترى (الصورة) هذا التشابه مع ذاتها ، (فتنجذب إليه) ، وبذلك يمكننا أن نحتجزه في خلقنا (135:30-136:1) (حذفنا قصة آدم وحواء والجنة والثعبان ونورية الخ).

ثانيا- مقال حول أصل العالم (كودكس II, 5)

حين أتمت طبيعة الخالدين نفسها من الذي لا يعد ولا يحصى(المطلق) ، انبثقت صورة من بستس Pistis التي كانت تسمى صوفيا. وأرادت أن تكون مثل الفعل الذي هو النور الذي كان منذ البدء. وعلى الفور تحققت إرادتها وتجلت كصورة سماوية... التي كانت في الوسط بين الخالدين وأولئك الذين نشأوا بعدهم وفقاً للنموذج السماوي ، كستارة تفصل بين الرجال وأولئك العليين. لم يكن لأيون الحقيقة ظِلفي داخله... ولكن خارجه كان الظل ، الذي كان يسمى"الظلام". منه خرجت قوة (لتقود) الظلام. لكن القوى التي خرجت لحيز الوجود من بعده سمّت الظلِ"الفوضى التي لا حدود لها". منه ولدت الآلهة... وهكذا نشأت سلالة المجهضين من العمل الأول. وعليه ، برزت (الفوضى) العميقة من بستس(146:11-147:2).

ثُمّ أدرك الظل بأن هناك من أقوى منه. فصار غيوراً ، فحبل على الفور وأنجب الحسد... وهذا الحسد الجهيض كان خالياً من الروح. فنهض مثل ظلال(تغيُم) في المادة المائية. عندئذ تمّ صب الحسد... في جزء من الفوضى... كما هو الحال عندما تلد

امرأة ، فإن كل فضلاتها (المشيمة) تكون ميالة للسقوط ، خرجت «المادة» من «الظل» (147:3-20).

بعد هذه الأحداث ، جاءت بستس Pistis وكشفت عن نفسها لمادة الفوضى التي ألقيت(هناك) مثل الإجهاض....: ظلام ليس له حدود وماء ليس له قرار. عندما رأت بستس Pistis ما نجم عن خطيئتها ، انتابها الفزع ؛ وتحول الفزع إلى شبح من عمل الخوف ، الذي هرب بعيداً عنها بداخل الفوضى. فالتفتت إليه ونفخت في وجهه ، في الأعماق تحت سماوات(الفوضى)(147:23-148:1).

عندما تمنت صوفيا لهذا(الجهيض) أن يحصل على ختم(سمة) صورة ما وأن يتحكم بالمادة ، ظهر من الماء في البداية أركون بهيئة أسد.... يمتلك قوة عظيمة ولكنه لم يعلم من أين قد جاء(يلداباؤوث)... عندما تطلع الأركون لعظمته... لم ير سوى نفسه ، ولم يكن هناك شيء آخر ماعدا الماء والظلام ، ظن أنه موجود لوحده. وخرجت فكرته وبدت وكأنها روح تتحرك جيئة وذهابا فوق الماء(148:1-149:2).(149:10-150:26: خلق يلداباؤوث لستة أبناء ذكور/أناث(أراكنة) ؛ وكذلك أسماؤهم(اسم صبأوث من ضمنها)... ؛ خلق سماء لكل منهم ، مع العروش والقوى ورؤساء الملائكة ، إلخ).

حينما تم إرساء السماوات بشكل راسخ (بفضل تدخل بستس) ، مع سلطاتها وأنظمتها الخاصة بها ، امتلأ المُنجب الأرأس بالفخر. فلقد حصل على بيعة جمهرة الملائكة... وتباهى... وقال "أنا الله..."(إلخ ، وتجاوز رد بستس السريع الصورة النمطية:) "أنت مخطئ يا سمئيل"- أي الإله الأعمى. "إن رجل النور الخالد موجود قبلك ، والذي سيكشف عن نفسه في خلقك[1]... سيدوسك بالأقدام... وستهبط أنت وخاصتك إلى أمك ، القاع[2]. لأنه في نهاية أعمالك فإنه سيتم تبديد«النقص» كله

---

(١) plasma = اي شيء مخلوق او مصنوع.

(٢) شينكه Schenke (مرجع سابق ص ٢٥١، هامش ٣٩) حين يبدي ملاحظته على إن تعاليم هذا النص (والذي سبقه) تؤكد على ان يلداباؤوث ينهض من الفوضى، فهو يثبت ببراعة التفسير=

الذي نتج عن «الحقيقة» "فسوف يمضي ، وكأنه لم يكن قط". حينما قالت ذلك أظهرت بستس شكل عظمتها في الماء ، ومن ثم عادت لنورها (151:3-31).

بعد أن شاهد المُنجب الأرأس صورة بستس في الماء أصبح حزيناً... واستحى من معصيته. وحين أدرك بأن رجل النور الخالد موجود قبله ، اضطرب بشكل كبير ، حيث كان قد قال لكل الألهة "أنا الله ولا إله غيري" ، لأنه خشي أن يكتشفوا بأن هناك من هو قبله ، فيتنكروا له.ولافتقاده الحكمة... كانت لديه الوقاحة ليقول "إذا كان هناك أحد قبلي ، فليكشف عن نفسه!" فخرج على الفور نور من "الأغدواد" العلوي. ومر عبر كل سماوات الأرض... وفيه تجلى شكل الرجل... حينما رأت برونويا Pronoia(قرينة يلداباؤوث) هذا الملاك ، وقعت في حبه ؛ ولكنه كرهها لأنها كانت من الظلام. أرادت أن تعانقه فلم تفلح... (155:17-156-18).[1]

بعد أن سمع صباؤوث ، ابن يلداباؤوث ، صوت بستس(وهي تهدد يلداباؤوث) ، مجدّها وتنكر لأبيه. مجدها لأنها أخبرت عن الرجل الخالد ونوره. بستس صوفيا... أضفت عليه نوراً من نورها... وتلقى صباؤوث قوة عظيمة مكنته من كل قوى الفوضى...كره أبيه والظلام والعمق. احتقر أخته ، «فكرة» المُنجب الأرأس التي تحوم جيئة وذهاباً فوق الماء... وعندما حصل صباؤوث ، كمكافأة لتوبته ، على مكان للراحة (في السماء السابعة) ، أعطته بستس ابنتها زوي Zoe(الحياة)... لكي ترشده عن جميع (الأيونات) المتواجدة في الأغداود (151:32-152:31).

=الذي سبق وان قدمه هلغنفيلد Hilgenfeld لاسم هذا الديمورج المحير: يلداباؤوث (يلدا باحوث)، اي ابن الشواش (الفوضى).

(١) بالنسبة لمظهر الرجل السماوي وتسلسله في نصنا، الذي يؤدي إلى أصل الإنسان الدنيوي، وعن إيروس Eros، ونبتة الحياة، يقترح شينكه متشابهين استقاهما من الميادين المختلفة على نطاق واسع في المجال الغنوصي: بيوماندريس ١٢- ١٧، حيث الأنثى "فايسيس" Physis (الطبيعة) مأخوذة بحب الأنثروبوس (الرجل الأول) والتي تتوافق هنا مع برونويا (op.cit. col. 254, n. 57 – see above pp. 150 ff.; 161 ff.; 172 f.)؛ ومن مذهب ماني، دور "الرسول الثالث" الذي تسبب في نشوء النباتات، والحيوانات، والإنسان، من خلال إثارة الشهوة والتلوث والإجهاض للأراكنة ذكوراً وإناثاً (المرجع السابق العمود ٢٤٧ ـ انظر اعلاه ص ٢٢٥ وما بعدها).

عندما رأى المُنجب الأرأس أبنه صباؤوث في عز مجده... حقد عليه. وحين غضب أنجب «الموت» من موته(إلخ) (154:19-24).

المعاملة التفضيلية لصباؤوث في هاتين الكتابتين المترابطتين ارتباطاً وثيقاً تنم عن مسحة من التعاطف مع اليهودية مما يتناقض بغرابة مع معاداة اليهودية التي تبينها الكتابات ذاتها في مطابقتها الواضحة ليلداباؤوث البغيض مع إله العهد القديم.

بعد أن تناولنا بعض الميزات الكبيرة والسائدة، دعونا نورد بعض الملاحظات الخاصة. كتاب يوحنا المنحول الذي قمنا بعمل ملخص له عن نسخة برلين، يرد ثلاث مرات في مخطوطات تشينوبوسكيون، واثنتان منها تقدمان روايات أطول (رقم ٦ و٣٦). ملحق بهذه الإسهابات شروح، بما يكشف السهولة التي تم بها قبول المواد غير المتجانسة في التراكيب الغنوصية ذات الهوية الأدبية المتأصلة. الشرح الملحق هو تناول ذاتي لإلهة مُخلّصة له إلى أعماق الظلام، لكي توقظ آدم: نسبها الغنوصي الخاص قد تم تحديده من قبل فقرات مثل "توغلت في أعماق السجن... وقلت ' دع الذي يسمع ينهض من السبات العميق! ' ثم بكى آدم وذرف الدموع الغزيرة... 'من نادى باسمي؟ ومن أين يأتي هذا الأمل، بينما أنا بسلاسل هذا السجن؟ '... 'انهض، وتذكر بأنك أنت قد سمعت، وعُد إلى جذرك... احترس من... شياطين الفوضى... وانهض نفسك من سبات المسكن الجهنمي العميق'"(Doresse, p.209). المتماثلات البادية في الكتابات المانوية (والمندائية أيضاً) توضح أن هناك تدخلاً من الغنوص "الإيراني" بطريقة أو أخرى في السياق "السوري".

رقم١٢، وحي آدم إلى ابنه شيث، يمثل المذهب (الإيراني الأصل؟) لسلسلة التنويريين (الثلاثة عشر، أو أكثر؟) الذين هبطوا إلى العالم خلال تاريخه، من خلال الولادات المُعجزة للأنبياء. أشكال مختلفة لهذا الموضوع ترد في كتابات كليمنتاين المنحولة، وكتابات ماني وفي أماكن أخرى من الغنوصية-المفهوم الأول لـ "تاريخ عالم" واحد كونه إلهياً ساعد في تطور الغنوصية. يجهل مؤلف رسالتنا أن هناك تصادماً مابين فكرة الوحي المتقطعة هذه وبين تلك المتعلقة بالنقل السري المستمر لـ"أسرار آدم"خلال شيث وذريته، التي يصرح بها في نفس اللحظة

(Doresse,p183). وبالنسبة للمذهب الأخير يورد دوريس مقارنة من «الوقائع» السريانية ،[1] سنستخدمها لغرض مقارنة وجهات النظر وفي التراجم المسيحية «للوقائع» ، فإن آدم حين يقوم بكشف رؤاه لابنه شيث ، يوضح له عظمته الأصلية قبل معصيته وطرده من الجنة ويحثه على ألا يهمل تقواه كما فعل هو ، آدم ، من قبل: في الترجمة الغنوصية «للوقائع» ، فإن آدم لم يكن الآثم ، بل هو كان ضحية لاضطهاد الأراكنة- بالتالي «السقوط» البدئي الذي سيؤول إليه وجوده ووجود العالم. هنا أحد المعايير البسيطة لما هو "مسيحي"(وأرثوذوكسي =قويم) ولما هو "غنوصي" (هرطقي): سواء كان خطأ آدم أم خطأ الأراكنة ، وسواء كان بشرياً أم إلهياً ، وسواء نهض أثناء الخليقة أو قبلها. يعود الاختلاف إلى قلب المشكلة الغنوصية.

كنوع من الفضول دعنا نلتفت إلى أن رقم١٩ (العنوان مفقود)- والتي هي أيضاً مثيرة للاهتمام بسبب المماراة(الجدلية) المرقونية الحادة ضد الشريعة- تشن هجوماً مثيراً على معمودية يوحنا: "نهر الأردن... هو قوة الجسد ، أي ، جوهر الملذات ، ومياه الأردن هي الرغبة في المعاشرة الجسدية". "يوحنا ذاته هو أركون (إله) الوفرة"! (Doresse, p. 219 f.). وهذا خطاب فريد من نوعه تماماً. هل من الممكن أن يكون موجهاً ضد المندائيين واختيارهم ليوحنا على حساب المسيح؟ وهل هو الجانب الآخر من الخصام المرير ، الذي نجده في الكتابات المندائية؟ وهذه فكرة مغرية بالفعل. الرواية المتوفرة سطحية للغاية بحيث لا تتيح أكثر من مقترح لهذا الاحتمال.

حين نعود ثانية من المسائل الفقهية داخل الغنوصية إلى موضوع "العلاقات الخارجية" ، ومنها مثلاً إدراج الكتابات الهرمسية ضمن مجموعة نجع حمادي ، فمن المستحيل تقريباً أن لا نتساءل عما فيما إذا كانت هناك علاقة بين مخطوطات نجع حمادي و مخطوطات البحر الميت ، وبين "تشينوبوسكيون" و "قمران" -من أعظم الصدف التي يمكن تصورها ظهور اللقى الأثرية لكلتا المجموعتين إلى النور في نفس

---

(١) من دير زوقنين بالقرب من اميدا (ديار بكر جنوب تركيا حاليا) انتهى من بنائه سنة ٧٧٤ م.، تم اقتباسها في U. Moneret de Villard, Le leggende orientali sui Magi eevangelici, p. 27 f.

الوقت تقريباً.في الواقع قد يكون هناك ، وفقاً لاقتراح رائع من قبل دوريس (مرجع سابق ص٢٩٥ وما بعدها) ، خلاصته بإيجار شديد ، ما يلي: «قمران» يمكن أن تكون «عمورة»- فرضية أول من اقترحها هو F. de Saulcy بناء على أسس لغوية وطبوغرافية ؛ فعمورة وسدوم ذكرها الإخباريون الأقدمون كمستوطنات للأسينيين ، وبهذا الصدد فإن الدلالات التوراتية للاسمين ليست بذي بال ؛ رقم(٢) من نصوص نجع حمادي ، «كتاب الروح العظمى الخفية المقدس» أو «إنجيل المصريين» يرد فيه المقطع التالي: "جاء شيت العظيم ، وجلب بذرته ، وزرعها في الأيونات الذين تولدوا وعددهم هو عدد سدوم. يقول البعض: 'سدوم هي موطن شيت العظيم ، والتي هي (أو هو؟) عمورة'. والبعض الآخر يقول: ' أخذ شيت العظيم بذرته من عمورة وقام بزرعها في المكان الثاني الذي سماه سدوم'"(Doresse, p. 298). الاقتراح هو ، تأخر النص يعود إلى فترة اختفاء طائفة قمران ، وما يشر إليها(أو إلى طائفة أخرى مجاورة) بوصفها "بذرة شيت العظيم"أو التلميح إلى إعادتها جنوباً ، إلى سدوم ، بعد الكارثة التي حلت بقمران. حينذاك يكون نوعاً ما من الاستمرارية مابين اختفاء الحركة الأسينية وظهور الغنوص الشيتي (نسبة إلى شيت بن آدم). وبدون توفر المزيد من المعلومات لا يمكننا تقييم هذا الطرح الجريء. بالتأكيد ، فإن الآثار المترتبة على مثل هذا الربط بين الأسينيين والغنوصيين ، كما توحي به الذاكرة الأسطورية «التاريخية» ، ستكون واسعة ومثيرة للاهتمام.

كانت تعليقاتي تنصب على مكتبة تشينوبوسكيون التي الكثير من معلوماتها مازالت مجزأة. من النصين اللذين اكتمل تحريرهما تحاشيت «إنجيل توماس» ومجموعة "أقوال يسوع الحي" التي يُزعم أنها دُونت من قبل ديديموس يهوذا توماس Didymus Judas Thomas(ما يقارب١١٢منها) ، وعلاقتها بأقوال المسيح في الأناجيل الأربعة (وكذلك كل مشكلة الأناجيل الثلاثة الأولى للعهد الجديد) ينبغي أن تخضع لدراسة مكثفة بواسطة علماء العهد الجديد. والجدير بالقول إن بعض هذه "الأقوال"(أكثر من٢٠ منها)متطابقة أو ذات صلة وثيقة مع الأقوال الكنسية ، وأخرى (حوالي٣٠) أكثر مرونة ، مع اتفاق جزئي فقط في الكلمة والمحتوى ؛ ومجموعة

ثالثة(بحدوده٢٥) ليست سوى أصداء خافتة من الأقوال المأثورة في الأناجيل ؛ أما المجموعة الأكبر(حوالي٣٥) ليس لها مرادف في العهد الجديد: المجموعة الأكبر لحد الآن هي "أقوال غير معروفة للمسيح". الطابع الغنوصي للمجموعة (إذا كان لها ذلك الطابع ككل) لا يمكن التعرف عليه فوراً: فقط في قليل من الحالات يظهر بشكل لا لبس فيه ، وغالباً يتم تخمينه من وجهة نظر معينة لقول مأثور في النسخة المحرفة ، وكثير من معانيها مبطن وصعب الوصول إليه -على الأقل لحد الآن. في حين أن الباحث في العهد الجديد ربما يجد بهذا النص ، بسبب مضامينه الواسعة لمسألة المادة الأصلية وتاريخ تراث يسوع ، الكتابة الوحيدة الأكثر أثارة في مكتشفات نجع حمادي كلها ، وسيجد طالب الغنوصية أكبر مكافأة حتى الآن فيما يُسمى«إنجيل الحقيقة» (Evangelium Veritatis) والذي تم نشره من مخطوط يونغ Jung codex. وسأخصص ما تبقى من هذا الفصل لبعض الملاحظات حول هذه المخطوطة الرائعة.(١)

ثانياً- إنجيل الحقيقة (إ.ح المجموعة الأولى - ٢)

ليس للمؤلَف عنوان في المخطوطة ، ولكنه يبدأ بعبارة "إنجيل الحقيقة..." هذا ، بالإضافة للطابع الفالنتيني ، لغة ومضمونا ، بالتأكيد دفع بالمحررين الأوائل أن يروا في هذا التأمل بأسرار الخلاص والمُخلص بـ"إنجيل الحقيقة" اتهام إيريناوس (Adv. Haer. III. 11. 9) الفالنتينين بالتلفيق. إن التطابق معقول تماماً ، ولو أنه بالطبع لا يمكن إقامة الدليل عليه. ذلك أن التدوين هو مختلف تماماً عما ينبغي أن يكون عليه "إنجيل ما" وفقاً لاستخدام العهد الجديد ، أي ، سجل حياة وتعاليم المسيح ، لا اعتراض عليها. إن المدى الأقصى ، الذي يتم بموجبه منح اللقب المقدس في الأوساط الغنوصية ، ممثل بشكل قوي ضمن الأرقام ٢-٧ من مجموعة تشينوبوسكيون نفسها: وبدون أدنى شبه بـ"إنجيل" ما بمفهومنا (لأنه لا يتناول يسوع ولكن شيث العظيم)

---

(١) من اجل مناقشة اوفى انظر مقالتي التاليتين: "Evangelioum Veritais . . .", Gnomon 32 (1960), 327-335 [German], and "Evangelium Veritatis and the Valentinian Speculation," Studia Patristica, vol. VI (Texte u. Unters. Z. Gesch. D. Altchr. Litr. 81). Berlin Akademic-Verlag, 1962, pp. 96-111.

فأنه يحمل عنواناً آخر بجانب عنوان «الكتاب المقدس للروح العظيمة الخفية» هو: «إنجيل المصريين». إذا كان نصنا هو "إنجيل الحقيقة" الذي ندد به إيريناوس، فلابد أن تكون مرجعيته قد ترسخت تماماً في ذلك الوقت، والذي من شأنه أن يضع أصله في السابق، أي في الجيل الفالنتيني الأول (بحدود ١٥٠ م) وبالفعل لا يمكن إغفال مؤلفه فالنتينوس نفسه. وهو عبارة عن مواعظ أو تأملات؛ ولأسلوبه ذو بلاغة باطنية محيرة تحمل إشارات ضمنية وانتقالات مستمرة بوفرة المجازات؛ التوهج العاطفي الخاص بالمعتقد الديني المذكور فيه متجاوب لمرة واحدة مع سر تجسد والآم المسيح: وخاصة في النسخة الأخيرة، فإن إنجيل الحقيقة يضيف صوتاً جديداً إلى الجوقة الغنوصية كما سمعناها من قبل. فيما يتعلق بالمضمون العقائدي، سوف أنتقي من سلسلة الفكر التي تشكل شيئاً من حجة ما- تلك الحجة، في الواقع، والتي بدون مبالغة يمكن أن تسمى محور عقيدة الخلاص الفالنتينية.

في فاتحة إنجيل الحقيقة يتم الإعلان على أنه "المسرة لأولئك الذين تلقوا من آب الحقيقة هدية التوصل إلى معرفته من خلال قوة الكلمة(اللوغوس) الذي جاء من البليروم(الملأ الأعلى)... من أجل خلاص أولئك الذين كانوا يجهلون الآب"؛ الاسم "إنجيل" أي البشارة(evangelium) تم تفسيرها فيما بعد على أنه مظهر من "مظاهر الأمل"(أي، للمأمول). بعبارة أخرى فإن البشارة تعني هنا "الأنباء السارة" التي تحمل الأمل وتوفر الضمان لتحقيق هذا الأمل. وفقاً لذلك، يبرز موضوعان هما: ويندمج مع هذين الموضوعين موضوع ثالث، وهي الدور التي تلعبه "الأنباء" ذاتها في تحقيق الأمل.

الهدف من الأمل، بطبيعة الحال، هو الخلاص، وبالتالي نجد أجزاء كبيرة من الكتاب مكرسة لشرح طبيعة أو جوهر الخلاص، وهناك تفضيل لدعوته بـ"الكمال"؛ وبما أنه رسالة غنوصية، فنحن لا نشعر بالدهشة حين نجد بأن بأن جوهر الكمال مرتبط ارتباطاً وثيقاً بـ«الغنوص»؛ المعرفة. يحدد مصطلح "الغنوص" يحدد مضمون الأمل وهو نفسه يدعو لمزيد من التحديد فيما يتعلق بمضمون المعرفة.

ينطوي تأسيس الأمل على حجة: سياق الحجة ونتيجتها المنطقية ناجم عن

الصيغة التالية: "لأن هذا هو(أو كان) هكذا، لذلك هذا هو(أو سيكون) هكذا"، والذي هو شكل من أشكال المنطق. مضمونه محدد من قبل مذهب معين في الحالة المعينة: إذا كانت كتابتنا هي فالنتينية، فينبغي علينا أن نلتقي هنا بالمنطق الحدسي الخاص بالنظرية الفالنتينية؛ إن التوافق حول هذه النقطة هو في الواقع اختبار حاسم للفالنتينية في الوثيقة بأكملها.

الآن، فإن العقيدة الفالنتينية، وهي غنوصية بشكل عام، تنص على أن أساس الأمل الإيسخاتولوجي(الأخروي) هو بدايات كل الأشياء، أي أن أول الأشياء تثبت آخر الأشياء كما سببت أيضاً الحاجة إليها. إذن مهمة تقديم الأساس للأمل الأخروي هي إقامة رابطة مقنعة بين مايسمى وسيلة ونمط للخلاص، أي المعرفة، وأحداث البداية التي تتطلب هذا النمط كتتمتها المناسبة. توفر تلك الرابطة بذاتها لسؤال لماذا المعرفة، والمعرفة فقط، بإمكانها أن تكون العربة وحتى أن تكون (كما في الرواية الفالنتينية) جوهر الخلاص. إن قوة حجة تلك الرابطة، التي هي جزء من ذات الحقيقة التي يتوجب على الإنجيل كشفها، وبالتالي جزء من المعرفة الخلاصية نفسها، تشكل بالفعل الفرحة بالبشرى(الأنباء السارة). لأنها من ناحية أخرى تشكل ما قد يكون هدفاً شخصياً بواسطة التفضيل الذاتي- الحالة النفسية للمعرفة- الصالحة بشكل موضوعي من أجل خلاص الرجل الداخلي وحتى(مرة أخرى في الرواية الفالنتينية) تحقيق أمر الله ككل. وفي هذا الاتجاه، بعد ذلك، يجب أن ننظر عندما نسأل ليس فقط إلى البشارة بشكل عام- "ظهور الأمل"- ولكن إلى بشارة الحق **evangelium veritatis** لما تكون عليه رسالتنا بالتحديد.

إلى ذلك، يقدم نصنا إجابة رسمية وموجزة، يأتي في نهاية قصة مختصرة عن البدايات الأولى: "بما أن 'النسيان' خرج إلى حيز الوجود بسبب جهلهم بالآب، ومن ثم، تصبح، في تلك اللحظة بالذات، غير موجودة(18:7-11). من هذا العرض البسيط المؤكد بشكل قاطع أنه يمثل جوهر تجلي(كشف) الحقيقة الصيغة وفق منطقها: "ذلك، إذن، هو إنجيله(الله) الذي يسعون إليه، والذي باح به يسوع المسيح للكاملين، بفضل رحمة الآب، وكأنه سر غامض" (18:11-16). لم يكن بإمكان

أي كاتب أن يعبر بشكل أكثر صراحة بما اعتبره بيان السر الأعمق لإنجيله.

العرض، في شكله البسيطة بعيد عن أن يفسر نفسه بنفسه، ولذلك يتطلب سياقاً حدسياً يتلقى منه المعنى، له في الواقع صفة الصيغة: 'إنه مدون أكثر مرتين، مع بنية نحوية مطابقة لـ "منذ- ولذلك" والإشارة إلى التايخ الماضي: مرة أخرى في إنجيل الحقيقة نفسه، ومرة بشكل بارز في الاقتباسات التي ذكرها إيريناوس من الفالنتينية. هذا التكرار من شأنه أن يظهره بوصفه مهماً، وهكذا فهو مادة نمطية في العقيدة محل البحث -العقيدة الفالنتينية، بشهادة إيريناوس. في إنجيل الحقيقة، تعاود الصيغة الظهور بنفس الإيجاز ولكن مع اختلاف طفيف في التعبير: "بما أن 'النقص' خرج إلى حيز الوجود نتيجة لجهلهم بالآب، وفي اللحظة التي يعرفون فيها الآب، يختفي 'النقص (24:28-32). من هذه الرواية نعلم بأن "النسيان" (وفقاً للرواية الأولى) هو مرادف "للنقص"؛ وهذا المصطلح "نقص" بخاصة يقودنا إلى الرواية الأكمل للصيغة التي لم تتعرض للضياع، التي كانت معروفة من قبل ومعترف بها من البعض على أنها القضية الفالنتينية الأكثر أهمية، وتمّ التأكد منها من خلال إنجيل الحقيقة. وقد أوردها إيريناوس في كتابه الشهير ضد الهرطقات(Adv. Haer.I. 21.4) والذي سبق وتطرقنا إليه، ونحن هنا نعيد فقط "الصيغة" بحد ذاتها: "«بما أن» 'الجهل' قد جاء عن طريق 'النقص' و 'العاطفة'، «لذلك» فإن النظام برمته الذي نجم عن الجهل ستبطله المعرفة". هذه هي النسخة الأكمل قليلاً للصيغة تضيف مادة مهمة إلى الروايات الموجزة المقدمة في إنجيل الحقيقة: إنه لا ينص ببساطة على أن «النقص» (أو: النسيان: مصطلحات سلبية محضة) قد جاء للوجود من خلال عدم العلم، ولكنه يتحدث عن "نظام كامل" (اتحاد systasis ـــ مصطلح إيجابي) ناشئ عن «الجهل» و«نهايته» على يد المعرفة. يبدو هذا أقل لغواً من الرواية الموجزة. الذي يقرأ لإيريناوس يعلم بالطبع ما الذي حدث من قبل في روايته الكبيرة حول الحدس الفالنتيني القائل بأن "النظام" محل النقاش ليس سوى هذا العالم، والكون، والأرض، وكل دنيا المادة بكل عناصرها، النار، والهواء، والماء، والأرض والتي تبدو مجرد مواد بحكم طبيعتها ولكنها في الحقيقة نتاج جانبية وتعبيرات عن السيرورات أو

الحالات الروحية: عندما يعلم ذلك«هو» يستطيع أن يفهم حجة الصيغة، وبخلاف ذلك، لن تكون مفهومة، من خلال تعبيرات لغتها، حتى في هذه الرواية الأكمل. يعلم قارئ إيريناوس أيضاً بأن الجهل والعاطفة ليسا جهلاً عادياً وعاطفة عادية، كحالها بالنسبة لنا، ولكنهما جهل و عاطفة أكبر وأعظم وقعاً، على النطاق الميتافيزيقي وعند أصل الأشياء: أي بعيداً عن كونها مجرد خلاصات فهي تشير إلى أحداث وكيانات محددة في الأسطورة الكوزموغونية: أي إن الحالات غيرالموضوعية (الذاتية) وفقاً لاسمها بوصفها تلك التي تحوز على قوى إلهية، لديها فعالية موضوعية، وفعالية وفقاً للحياة الداخلية وحالاتها- الحياة الداخلية للإلوهية- وبالتالي يمكن أن تكون بمثابة أرضية لمثل هذه الحقائق الثابتة والكلية؛ مثل الكوزموس (الكون) والمادة.باختصار، فإن تقديم الصيغة، المقترحة بواسطتها واللازمة لفهمها، هي استكمال للأسطورة الفالنتينية، والتي منها في الواقع الصيغة هي المثال-بأن الحدس حول بدايات الأشياء التي تطورت في حكاية البليروم(الملأ)، وصوفيا، والديمورج. من هذه الفرضية، وحتى الروايات العديدة عنها، فإن قارئ إيريناوس سيكون مأخوذاً حينما يأتي إلى المقطع محل البحث.

هل قارئ إنجيل الحقيقة هو في نفس الموقف- بافتراض أن ليس لديه سوى إنجيل الحقيقة ليهتدي به؟ ويقودنا تساؤل كهذا للسؤال فيما إذا كانت «حكاية» البدايات التي أشارت إليها الصيغة في الإنجيل نفسه. الجواب هو"نعم أو لا". قُدمت الحكاية وحُجبت في ذات الوقت، وتم سرد أصولها لأولئك الذين بالفعل يعلمون وحُجبت بشكل محير عن الذين لا يعلمون. فيما يلي اقتباس، وفقاً لتسلسلها، لبعض المقاطع من إنجيل الحقيقة التي تبحث بشأن الماضي البدئي و-وتوظف حجة "الصيغة" - وعلاقته مع المستقبل الإسختالوجي(الأخروي) كنظير له. كان«الكل» يبحث «عنه»، الذي خرج إلى حيز الوجود،... ذلك الذي لايمكن تصوره أو إدراكه، المتفوق على كل فكرة. أنتج الجهل بالآب«الكرب» و«الخوف». وصار الكرب كثيفاً مثل الضباب فلم يتمكن أحد أن يرى. وهكذا اكتسب الخطأ(planē)قوة، وانطلق يصنع مادته (hylē) في الفراغ، غير عالم بالحقيقة. خصص نفسه لصنع تكوين(plasma) باذلاً ما

بوسعه لكي يصنع بشكل جميل بديلاً للحقيقة (17:5-21).... إنها لا شيء، سوى ذلك الكرب، وذلك النسيان وذلك التكوين للـ«البهتان» (17:23-25).... ولأن «الخطأ» لم يكن له أي جذر فقد أنغمر في الضباب متعلقاً بالآب بينما هو منشغل بصنع أعمال النسيان والخوف من أجل إغراء، بوسائلهم، أولئك أصحاب «الوسط» وحبسهم (17:29-35)... لم ينشأ النسيان بالقرب من (أو: مع) الآب على الرغم من أنه نشأ بسببه. على النقيض من ذلك، فما تولد فيه هو «المعرفة»، التي تم البوح بها لغرض إبطال النسيان حتى يتسنى لهم معرفة الآب. بما أن النسيان ظهر إلى حيز الوجود لأنهم لم يعرفوا الآب، لذلك إذا توصلوا لمعرفة الآب، في تلك اللحظة، ينتهي النسيان من الوجود. ذلك، إذن، هو إنجيله «هو» الذي يسعون إليه، الذي أوحى به يسوع المسيح إلى الكاملين، بفضل رحمة الآب، مثل سر خفي (18:1-16).... «الكل» بحاجة (إلى الآب) لأنه يحتفظ بكمالهم لنفسه ولم يعطي منه إلى «الكل» (18:35-38).... احتفظ بكمالهم لنفسه، وسيمنحه لهم(لاحقاً) حتى يرجعوا إليه ويعرفوه من خلال معرفة غاية في الكمال (19:3-7).... ما هو الشيء الذي يحتاجه «الكل» إن لم يكن معرفة الآب؟ (19:15-17)... بما أن كمال «الكل» هو بحوزة الآب، فمن الضروري أن يقوم «الكل» بالصعود إليه (21:8-11). . . لقد ضلوا الطريق (عن أماكنهم) حينما تلقوا الخطأ بسبب عمقه «هو» الذي يحيط بكل المساحات... أنها لمعجزة عظيمة أن يكونوا في الآب دون أن يعرفوه، وأنه كان ممكناً لهم الهروب إلى الخارج بناءً على رغبتهم لأنه لم يكن في وسعهم أن يفهموه ويعرفوه «هو» الذي كانوا فيه (22:23-33)... وهكذا هي معرفة «كتاب» الأحياء هذا التي باح بها «هو» في النهاية إلى الأيونات(22:37-23:1)... (الآب) يكشف عن ذلك الذي كان مخفياً من نفسه -ذلك الذي كان مخفياً من نفسه هو «ابنه»- لكي، بنِعَم الآب، يتمكن الأيونات من معرفته وينهون بحثهم المضني«عنه»، ويسكنون «إليه»، (و) يعلمون بأن السكن يتوقف في هذا على إكمال «النقصان» هو (الابن؟) قد تخلص من «الشكل»(schema): (النقصان) في«شكله» هو العالم (الكون)، الذي تعرض له(الابن)(24:11-24)... لقد حدث «النقصان» لأنهم لم يعرفوا الآب، وحين

يعرفون الآب، في تلك اللحظة، يزول«النقصان» من الوجود. كما يزول من تلقاء نفسه جهل المرء في اللحظة التي يبدأ يعرف فيها: وكما يزول الظلام مع مجيء النور: كذلك يزول «النقصان» مع ظهور «الكمال». وبلا ريب من الآن فصاعداً لم يعد «الشكل» جلياً إنما سيذوب في انصهار مع «الوحدة» Unity... في تلك اللحظة التي تنجز فيها «الوحدة» الفضاءات(=الأيونات؟). (وكذلك أيضاً)[1] من خلال «الوحدة» سوف يسترجع كل منا نفسه. من خلال المعرفة سوف يتخلى عن الاختلاف لأجل«الوحدة»، من خلال استيعاب المادة في داخلة مثل اللهب، ومثل استيعاب النور للظلام، والحياة للموت(24:28-25:15).

هذه إذن رواية البدايات كما تقدمها كتاباتنا، وتوضيح أرضية الأمل التي تضفي معنى بما لا يقبل الجدل إلى اقتراح "الصيغة" المركز. ولكن هل تلك الرواية، المخصصة لدعم اقتراح ليس معقولاً على أية حال، نفسها معقولة بما هي عليه؟ الجواب، كما اعتقد، يجب أن يكون "كلا": بالتأكيد هي موحية، ومثيرة للاهتمام، وترمز إلى عالم من المعنى مازال يتملص من قبضتنا ما لم نحصل على النفع من مساعدة خارجية. ينبغي علينا، بالطبع، أن نحاول التغاضي عن كل ما تعلمناه عن الأسطورة الفالنتينية من مصادر أخرى والاحتكام إلى لغة النص وحده. الآن ماذا يمكن للقارئ غير المهيأ هكذا أن يصنع بمعلومات مثل "الكرب" وقد أصبح كثيفاً مثل الضباب، فـ"الخطأ" صنع "مادته" في الفراغ، و"هو" قد صنع تكويناً، وأنتج أعمالاً، وصار غاضباً، وما إلى ذلك؟ و«الكل» كان يبحث، و"هم" لم يعرفوا الآب؟ و"النسيان" نشأ "بسبب"«عمق» الآب؟ و"النقصان" لديه "شكل" (هيئة) وقد "ذاب" مع قدوم «التعدد»، عندما عرفوا "هم" الآب؟

ما يقدمه النص من تفسير هزيل لهذه اللغة المُلغزة يقع عشوائياً في سياق الكلام، وعند تلك النقطة المتأخرة في الرواية يتوجب علينا بالنهاية أن نستفيد من

---

(١) هنا انتقاله من مشهد العالم الأكبر إلى مشهد العالم الأصغر، من الخلاص الكوني إلى الخلاص الفردي ـ لأن كل الذي سبق ذكره يشير إلى الأيونات وليس إلى الرجل الكوني.

الإشارات(التلميحات). وهكذا نعلم أخيراً بأن "الأيونات" الذين كانوا يبحثون «عنه» ، يفتقرون إلى المعرفة توصلوا لمعرفت«ـه»: ولكن نعلم عن ذلك ، عندما لمرة فقط تم استخدام الإسم بعد كل الروايات السابقة وما بعدها مراراً وتكراراً الضمير غير المفسر "هم"[1]-الذي بدوره حل محل تعبير "الـ«كل»" الذي استهلت به الرواية. بقدر ما يذهب إليه دليل إنجيل الحقيقة نفسه ، فربما لم نكن قد تمكنا حتى ذلك الحين من معرفة أن "الكل" هو ليس العالم ، و"هم" ليسوا ناساً ، ولكن كلاهما يشير إلى بليروم(الملأ الأعلى) الأيونات الإلهية الذين سبقوا الخلق. أو ، ولنأخذ مثالاً آخر ، نصادف أخيراً الكلمة المفتاح «كوزموس» بأثر رجعي تؤمن معنى مجموعة من التعابير السابقة التي في حد ذاتها ليس لها مرجعية كونية (كوزمولوجية): فقد قيل أن «كوزموس» (الكون) هو "شكل" (**schema**) "النقصان" ؛ النقصان الذي ساويناه مع "النسيان" (لأنه يأخذ مكان الأخير في الصيغة) ، «النسيان» بدوره مرتبط بالـ"خطأ"(**planē**) و"تكوينه" (**plasma**) ، وهذا بدوره مرتبط بالـ"كرب" والـ"خوف" ، اللذان يرتبطان بالـ"جهل" ـ وهكذا على ما يبدو سلسلة من المفاهيم النفسية والإنسانية بأكملها ، والتي من خلالها تتحرك الحكاية الغامضة ، فحصلت نوعاً ما عن طريق الصدفة على معناها الكوني موثقاً ، والذي عند تلك اللحظة يمكن للقارئ الغر أن يستنتجه في أحسن الأحوال. هو مازال يجد نفسه في حيرة كيف له أن يتخيل(يتصور) ، عملياً ، المثل العليا للعقل والعاطفة تلك الممثلة في الأدوار الكونية. وبقدر ما يتم ذكر الشخوص الدرامية مثل صوفيا والديميورج(خالق الكون المادي) تبقى الرواية مبهمة ورمزية. وحتى تلك الإشارات الشحيحة التي استطعنا أن نلتقطها من النص لم تكن إشارات على الإطلاق ، كخاتمة الرواية التي مازال القارئ يترقبها. وهو ظاهراً مأمول منه أن يكون على علم بكل هذا منذ البدء: تخطر المصطلحات موضوع النقاش على البال كشيء متوقع.

---

(١) وهذا بالقبطية ينفع في التعبير عن المجهول اللا مشخص ـ وهكذا "لا يعرفون الآب"="الآب مجهول".

وبعبارة أخرى ، فإن القارئ المقصود لإنجيل الحقيقة من المفترض أن يكون على أرضية مألوفة حين يلتقي ، على عجالة في نصنا ، مع تلك المصطلحات المبهمة مثل "الكرب" ، و"الخوف" ، وهلم جرا ، ألفته تنبع من اطلاع مسبق لبعض النسخ الكاملة(١) للأسطورة الفالنتينية التي مكنته أن يقرأ المقاطع الحدسية لإنجيل الحقيقة كمجرد تكرار مكثف لعقيدة مألوفة.

ولهذا الاكتشاف في الوقت الحالي له أهمية معينة في تقييم دقيق لوثيقتنا. فمن جهة تعني بأنها ليست أطروحة منهجية أو متعلقة بعقيدة ما- وهو على أية حال أمر واضح من أسلوبها الوعظي العام. علاوة على ذلك ، فهي باطنية ، موجهة للمهتدين الجدد: بالتالي يمكن ، في الجوانب الحدسية ، التي تتلاءم إلى حد كبير مع كلمات "مشفرة" ، كل منها فكرة مجردة مع مدى غير محدد نوعاً ما فيما يخص الكيانات الأسطورية الذاتية التي تشملها.(٢) وأخيراً ، فإن الصورة الاختزالية التي تقدمها هكذا

---

(١) ليس مهماً اي منها: إنجيل الحقيقة يعكس المبدأ الأساسي للفالنتينية في حد ذاتها وفي هذا القاسم المشترك يتفق مع اي رواية عنه. ولربما يعكس كذلك رواية معينة، وواحدة غير معروفة علاوة على ذلك. ينبغي الا نغفل ما قاله إيريناوس عن الحرية الفردية للبدع المستشرية في المدرسة (Adv. haer. 1. 18. 5).

(٢) "الكرب" و "الخوف" ليسا فيما يبدو بأشخاص، ولكنها لابد ان تكون حالات اشخاص او شخص، وهنا يفكر المرء بصوفيا، التي من "عواطفها"، في التعاليم الفالنتينية، تتكاثف عناصر المادة: و"العواطف" بدورها هي نتاج لـ"الجهل". اما "الخطأ" فهو بالتأكيد شخص، وهنا لنا ان نتصور إنه الديمورج (خالق العالم الكوني). إن "التكوين" الذي يشكله (الديمورج) من المادة كـ"نظير" او "قائمقام"، (اي، محاكاة؟) لـ"حقيقة" يمكن ان يكون وفقاً للتماثلات الغنوصية العامة اما الكون او الرجل، ولكن ضمن سياق إنجيل الحقيقة فإن الدلالة الكونية هي السائدة. ما الذي يشكله "الخطأ" هو "المادة الخاصة به" hyle : لماذا "الخاصة به"؟ هل هي "الضباب" الذي من اجله تكثف "الكرب"؟ من تأثيرها المظلم (الذي يحجب النور وبالتالي الرؤية) اكتسب "الخطأ" قوة" ـــ قوة سلبية، وهي "النسيان". ولكن بجانب كونها المصدر، فإن "الضباب" (او الكثافة الإضافية له؟) قد يكون ايضاً مادة (hyle) نشاط هذه القوة: إذا كان الأمر كذلك، يمكن للمرء ان يقول ان "المادة" هي خارجية، و "النسيان" هو الجانب الداخلي لـ"نقصان" الذي جسد=

عن "النظام"(مع عدم ذكر صوفيا والديميورج وأعداد وأسماء الأيونات، الخ) لا تبرر الاستنتاج بأنه يمثل مرحلة جنينية بدئية غير متكاملة لذلك الحدس[1]. وهي بالأحرى تمثل رمزية للدرجة الثانية. ولكن الذي له دلالته هو أن المعنى الباطني للمذهب «يمكن» الإفصاح عنه، على الأقل «للعارفين»، ضمن هذا التجريد الفكري من شخصيات الرواية الوفيرة ومعهتم تقديمها على المسرح الميثولوجي. ويتضمن هذا الإجابة على السؤال: بماذا يساهم إنجيل الحقيقة بمعرفتنا بالنظرية الفالنتينية؟

في حقل الحدس العام، والذي أنا هنا معني به لوحده، فإن إنجيل الحقيقة قد يضيف أو لا يضيف صورة مغايرة من العقيدة الفالنتينية إلى الصور العديدة المعروفة بشهادة الآباء الكنسيين: أي إعادة تشكيل له من التلميحات المتفرقة التي تعرضها لغة النص لابد أن تبقى في أحسن الحالات تخمينية(حدسية) للغاية. ليس التخميني هو التوافق شكلاً وروحاً مع جوهر الحدس الفالنتيني، وهنا يكون إنجيل الحقيقة ذا قيمة كبيرة من أجل «فهم» ذلك الحدس بالذات الذي تم توثيقه بصورة كلية في الروايات الأقدم عهداً. بالنسبة للفقرات الحدسية في إنجيل الحقيقة في ليست مجرد ملخص أو

=«الخطأ» فيه نفسه. وفي المنتج النهائي، فإن "النقصان" هو العالم الذي كونه «الخطأ» على "شكل" (هيئة) (schema)، فيه تعيش قوة النسيان التي تكمن في جذره.

(١) تم تقديم هذه الأطروحة من قبل فان أونيك van Unnik (H.-C puech, G. Quispel,) (W. C. van Unnik, The Jung Codex, London 1955, 81-129)وقد تناولت هذه الأطروحة مقالاتي المذكورة اعلاه بشكل نقدي. إن فحوى حجتي يكمن في كون التجريد المعقول في ظاهره يأتي بعد المخيلة الذاتية بدلاً من يأتي قبلها. ولهذا فإن إنجيل الحقيقة سيكون نوعاً من التعبير "المجرد من العناصر الميثولوجية" للفالنتينية (مع ذلك يمكن، بحد ذاته، ان يكون من قبل فالتنينوس نفسه او من مَن عاصره). ينبغي الاعتراف بأن التسلسل المعكوس: بداية قبل ميثولوجية، شبه فلسفية تصبح فيما بعد مكسوة بالميثولوجيا (الأسطورة)، ليس مستحيلاً بحد ذاته. ولكن بإن إنجيل الحقيقة، بتلاعبه الصريح بالمتغيرات الرمزية (الباطنية) على ثيمة (موضوع) لاهوتية أساسية، ورمزيته الفنية ولكن المرتبطة بشكل فضفاض والمختلطة دوماً، لابد ان تنتمي إلى مرحلة غير ناضجة للفالنتينية هو امر غير قابل للتصديق تماماً بالنسبة لي.

مختصر لبعض الروايات الأكمل: فهي(الفقرات) تُبرز، في انكماشها الرمزي، كنه العقيدة، مجردة من ملحقاتها الميثولوجية وتختزلها إلى جوهرها الفلسفي. وهكذا، فإنه لا يمكن قراءة إنجيل الحقيقة إلا بمساعدة أسطورة مستوفية التفاصيل، حتى تستقبل الأسطورة من هكذا قراءة شفافية كتلك الخاصة بمعناها الروحي الأساسي الذي موهته بطريقة او أخرى كثافة مجازها الحسّي المبهم بحكم الضرورة. وفي هذا الدور يتصرف إنجيل الحقيقة كنسخة روحانية(نوماتية) منقولة عن الأسطورة الرمزية. إن الذي لا يُقدر بثمن حقاً: منذ اكتشافها اتخذناه بناء على حجتهم«الشيء» الذي اعتبره الفالنتينيون أنفسهم قلب عقيدتهم: وبأن قلب ذلك القلب هو الرأي المعروض في«الصيغة».

وقد وجدنا بأن هذه الصيغة كانت معروفة من قبل(وإن لم يكن معترف بها كصيغة) في فقرة إيريناوس الشهيرة التي اقتبسناها. وحتى إيريناوس نفسه لم يعطي أهمية خاصة لها: الفقرة تقع في ذنابة(تذييل) رواياته الشاملة عن العقيدة الفالنتينية، من ضمن المعلومات الأضافية المتنوعة المدحوسة في (أو بالأحرى، كما أعتقد، تتبع (أو مايتبع بعد ذلك[1]) في الفصول التي تتناول الهرطقة المرقونية- مما جعل الدارسين ينظرون إليها كمعتقد خاص بفرع من فروع الشجرة الفالنتينة وليس بمركز الفالنيتينية نفسه.

ومع ذلك، فإن الفقرة أثارت انتباه المهتمين بالغنوصية لفترة طويلة نظراً لأهميتها الحقيقية. وبين عشية وضحاها صار الآن هذا الانطباع مثبتاً بالشهادة الجديرة بالتصديق. لأن إنجيل الحقيقة(الذي ثقته بالفالنتيين لابد وأن كانت عظيمة، لو أن إنجيل الحقيقة قد تم تخصيصه لهم من قبل إيريناوس) لا يقوم بأقل من التعبير بكلمات لا تحصى بأن الحقيقة تتلخص في"الصيغة"- إنجيل الحقيقة! إن الجملة التي نحن بصددها كان لها انتشاراً لم نعلم به لحد الآن إلا من خلال الاستخدام المتكرر في نصنا. ولم نكن لنعرف بأنها كانت تستخدم من قبل الفالنتيين إلا من خلال إيريناوس. ولم يكن

---

(١) لم اقنع نفسي إطلاقاً بأن إيريناوس ابتداء من الفصل ١٩ وما بعده مازال معنياً بالمرقونيين بشكل خاص، وليس بتعاليم الفالنتينيين بشكل عام.

باستطاعة أحد استخدامه بشكل قانوني غير الفالنتيين لأن الحدس الفالنتيني وحده وليس غيره قادر على تقديم سياقه الشرعي. ولإدراك ذلك ، على القارئ أن يوجه انتباهه إلى الوصف العام لـ"المبدأ الحدسي للفالنتينية" في بداية الفصل الثامن ، والذي ينتهي بعرض ما أسميه هناك"المعادلة الروحانية" ، أي: إن الحدث الإنساني- الخاص بشأن «المعرفة» الروحانية هو المساوي المعكوس للحدث القبل كوني الشامل الخاص بـ«الجهل» الإلهي ، وتأثيره الخلاصي في نفس الترتيب الأنطولوجي ؛ وبناء عليه فإن تحقيق المعرفة لدى الفرد هو في نفس الوقت أداء معين في الفكرة العامة للوجود. إن"الصيغة"هي بالضبط تعبير مختصر للمعادلة الروحانية -التي هي بالتالي«إنجيل الحقيقة».

في الفصل أعلاه ، الذي أضيف للطبعة الثانية لهذا الكتاب في العام١٩٦٣ ، قمت باستخدام ترقيم دوريس J. Doresse لوثائق نجع حمادي. هذا ، فضلاً عن الترقيمات المختلفة من قبل H.-Ch. Puech ، التي حلت محلها في تلك الأثناء الترقي الذي قام مارتن كراوس Martin Krause ، المستند إلى الجرد المسهب للمخطوطات الثلاثة عشر[1]. في ترقيم كراوس ، الأرقام الرومانية تشير إلى المخطوطة(في التسلسل الذي تبناه المتحف القبطي في القاهرة) ، تليها الأرقام العربية للرسائل Tractates المفردة يتم عدها من رقم ١ لكل مخطوطة. الفهرس التالي يمكن القارئ من تحويل أرقام دوريس ، بقدر ما تظهر في العرض الذي قدمته ، إلى ما يعرف حاليًا بنظام المرجع الموحد.

I=III,1; 2=III,2; 4=III,4; 6=IV,1; 7=IV,2; 12=V,5;
19=IX,3; 27=VII,1 and 2; 36=II,1; 39=II,4; 40=II,5

الجرد الكامل أحصى الآن ثلاث وخمسون رسالة أو ما يزيد (مقابل تسع وأربعون أحصاها كل من دوريسDoresse وبويخ Puech) لما يقارب من ١٣٥٠ صفحة أو أكثر ، منها ١١٣٠ (إضافة الى بعض القصاصات) تمت صيانتها. التقدم الذي تم إحرازه في الدراسة وكذلك نشر هذه المادة الضخمة منذ أن تمت كتابة الفصل أعلاه ينعكس إلى حد ما في الببلوغرافيا التكميلية المنقحة ، والتي تم إعدادها للطبعة الثالثة لهذه النسخة.

---

(١) M. Krause. “Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi: Umfang und Inhalt”, Mittelungen d. Dt. Archäol. Instituts, Abtl. Kairo 18 (1962).

الخاتمة

الغنوصية، الوجودية، الإنكارية[1]

في هذا الفصل أنا أقترح ، ضمن سياق تجريبي ، أن نعقد مقارنة مابين حركتين ، ، حالتين ، أو نظامين للفكر متباعدين في الزمان والمكان ، لا مقايسة بينهما على ما بدو للوهلة الأولى:

وقابل للقياس على ما يبدو للوهلة الأولى: واحدٌ من وقتنا الحالي ، وهو فكري مفهومي) ، متطور ، و"عصري" تماماً بالمعنى الزماني ؛ والآخر من ماض غامض ، يثولوجي ، فطري- تشوبه العجائبية وإن كان في زمنه هو ، ولم يسمح له مطلقاً من لدخول في تراثنا الفلسفي المعتبر. وأرى أن لدى كليهما شيء مشترك ، وأن هذا الشيء» من النوع الذي قد يؤدي عرضه بإسهاب ، مع الأخذ بالاعتبار أن التماثل الاختلاف على حد سواء ، إلى تنوير متبادل من كلا الطرفين.

وفي قولي "متبادل" ، اعتراف بنهج دوار. ويمكن لتجربتي الخاصة أن توضح ما عنيه.عندما ، ومنذ سنوات عديدة ، اتجهت لدراسة الغنوصية ، اكتشفت بأن وجهات لنظر ، الإستشرافاتإذا جاز التعبير ، التي اكتسبتها في مدرسة هايدغر Heidegger ، كنتني من رؤية جوانب الفكر الغنوصي التي أُغفلت من قبل. ولقد استرعت نتباهي بشكل متزايد أُلفة ماكان يبدو غريباً للغاية. وإذا أعدنا النظر فيما سبق ، فإنني

---

١) الإنكارية؛ العدمية؛ النهلستية :nihilism الاعتقاد بعدم وجود معنى ولا قيمة لأي شيء. الانتفاء التام من جميع المُعتقدات الدينية والأخلاقية والمدنية والدعوة إلى هدمها. إنكار الوجود.

أميل إلى الاعتقاد بأن الإثارة النابعة عن هذا الانجذاب المحسوس بشكل مبهم هي ما أغواني بالدخول في متاهة الغنوصية في المقام الأول. ثم ، بعد إقامة طويلة في تلك الديار البعيدة عدت إلى دياري ، المشهد الفلسفي المعاصر ، فوجدت بأن ما قد تعلمته هناك جعلني الآن أفهم بشكل أفضل الساحل الذي أبحرت منه. إن الحديث المستفيض عن الإنكارية(العدمية) القديمة قد أثبت- لي على الأقل- على أنه عون في فهم وتوظيف معنى الإنكارية الحديثة: مثلما هذا الأخير أعدَّني في أول الأمر لأتعرف على ابن عمه الغامض(الخفي) في الماضي. ماحدث هو أن الوجودية ، التي وفرت وسائل التحليل التاريخي ، صارت نفسها متورطة في نتائجه. إن ملائمة مقولاتها[1] مع المسألة بعينها كان شيئاً يدعو للتأمل.

وهي تتلاءم وكأنها مصنوعة وفقاً للقياس: هل فعلاً صنعت وفقًا للقياس؟ في البداية ، رأيت في هذه الملاءمة مجرد حالة افتراض لمصداقيتها العامة ، والتي من شأنها أن تؤكد فائدتها لتفسير أي "وجود" بشري أيأك كان. ولكن بعد ذلك تكشف لي أن تطبيق المقولات في الاقتراح المفترض قد يكون عائداً لذات الجنس من "الوجود" على أحد الجانبين-اللذين وفرا المقولات وتلك التي استجابت لها بأحسن حال.

كانت وكأنها حالة خبير يعتقد أن بحوزته مفتاحاً من شأنه فتح كل باب: اقتربت من هذا الباب بالتحديد ، وجربت المفتاح لفتحه ، وللدهشتي كان المفتاح مناسباً ، وانفتح الباب على مصراعيه. وأثبت المفتاح قيمته. وقد انصرفت ، إنما في وقت لاحق ، عن الاعتقاد بمفتاح شامل ، لأبدأ في التساؤل«لماذا» هذا المفتاح بالذات قد أدى وظيفته بشكل جيد جداً في هذه الحالة؟ هل صادف أنبحوزتي المفتاح المناسب للقفل المناسب؟ إذا كان الأمر كذلك ، فـ«ماذا» كان بين الوجودية والغنوصية مما جعل الأخيرة تفتح أبوابها من لمسة من الأولى: مع الانقلاب في النهج ، أصبحت الإجابات في إحداها اسئلة للأخرى ، حيث كانت تبدو في البداية مجرد اثباتات لقدرتها السائدة.

---

(١) category: مقولة(في الفلسفة)، صنف عام، طبقة.

وهكذا فإن اجتماع الاثنين ، بدأ وكأنه اجتماع منهج مع مادة ، انتهى بأن جعلني أتفهم أن الوجودية ، التي تزعم بأنها التفسير لأساسيات الوجود البشري بحد ذاته ، هي الفلسفة الخاصة بحالة معينة محتومة تاريخيًا من الوجود الإنساني: و حالة ما شبيهة(وإن كانت في نواح أخرى مختلفة تماماً) قد أثارت استجابة شبيهة في الماضي. فتحول الموضوع إلى عِبرة ، يظهر بوضوح كلاً من المصادفة والضرورة في التجربة الإنكارية(النهلستية). لم تخسر القضية التي طرحتها الوجودية بسبب ذلك خسارة فادحة ؛ ولكن تم كسب وجهة نظر واقعية من خلال استيعاب الحالة التي تعكسها والتي تقتصر عليها صحة بعض رؤاها. وبعبارة أخرى ، فإن وظائف التأويلية قد صارت معكوسة ومتبادلة- القفل يتحول إلى مفتاح ، والمفتاح إلى قفل: الـ"وجودي" الذي يقرأ عن الغنوصية المزكاة جيداً بنجاحها التأويلي ، يشجع كتتمة طبيعية لتجربة قراءة "غنوصية" للوجودية.

قبل أكثر من جيلين ، قال نيتشه عن الإنكارية(النهلستية) ، "هذه الأكثر غرابة من كل الضيوف" ، "تقف أمام الباب"[1]. في غضون ذلك دخلت الضيفة ولم تعد بعد ضيفة ، وبقدر ما يتعلق الأمر بالفلسفة ، فإن الوجودية تحاول العيش معها (مع النهلستية). ويُعد العيش بمثل هذه الصحبة بمثابة العيش في أزمة. تعود بدايات الأزمة إلى القرن السابع عشر ، حيث تتطور الحالة الروحية للإنسان المعاصر نحو التمام.

إحدى السمات التي تحدد هذا الموقف هي التي كان باسكال **Pascal** أول من واجهها بآثارها المرعبة ، وتوضح قوة بلاغته الغنية: عزلة الرجل في الكون المادي من الكوزمولوجيا الحديثة. "مرمي في هول من فضاءات(مساحات) كونية لا حصر لها وأنا جاهلٌ بها ، وهي لا تعرفني ، أنا خائف[2]". "هي لا تعرفني": أكثر من رهبة الفضاءات والأزمان الكونية التي لا حد لها ، أكثر من التفاوت الكمي ، تفاهة الرجل(الإنسان) كحجم(مقدار) في هذا الاتساع ، إنه "الصمت" ، عدم اكتراث هذا الكون لتطلعات البشر- جهل البشر بالأشياء ، ومن بينها جميع الأشياء السخيفة التي

---

(1) Der Wille zur Macht, (1887), § 1.
(2) Pensées, ed. Brunschvicg, fr. 205.

ابتدعها البشر أنفسهم والتي تشكل وحدة الرجل المطلقة بين جملة الأشياء.

والرجل كجزء من هذا المجموع، كأحد أمثلة الطبيعة، هو مجرد قصبة، عرضة للتهشيم في أي لحظة بواسطة قوى الكون الهائل الأعمى الذي وجوده ليس إلا صدفة محددة عمياء، ليست بأقل عمى من صدفة فنائه المحتوم. ولكونه قصبة عاقلة، فهو ليس جزءاً من المجموع، ولا ينتمي إليه، ولكنه مختلف جذرياً وليس بينهما قاسم مشترك: لأن الشيء(الجوهر) الممتد res extensa لايمكنه أن يفكر، ولذلك كان ديكارت يقول، وإن الطبيعة ليست سوى جوهرأممتداً[1]- الجسد، والمادة، والحجم الخارجي. لو أن الطبيعة تهشم القصبة، فإنها تفعل ذلك بدون تفكير، في حين القصبة- الرجل- حتى أثناء تهشيمها، فهي واعيةبهذا التهشيم[2]. هو وحده في العالم الذي يفكر، ليس لأنه، بل على الرغم من أنه، جزء من الطبيعة. ولأنه لم يعد يشارك في معنى الطبيعة، ولكن ببساطة، من خلال جسده، في تصميمه الآلي، ولهذا فإن الطبيعة لم تعد تشاركه همومه الداخلية. وهكذا بما يجعل الرجل متفوقأعلى الطبيعة برمتها، هو ميزته الفريدة، أي عقله، الذي لم يعد يقود إلى تكامل أسمى لكينونته مع كلية الوجود، بل على العكس من ذلك صار يمثل هوة لأيُمكن جسرها بينه وبين بقية الوجود. مقصياً من مجتمع الوجود في كل واحد، فإن وعيه فقط مايجعله غريباً في العالم، وفي كل عمل من الانعكاس الحقيقي من هذه الغربة الصارمة. هذه هي الحالة الإنسانية. زال(هذا) الكون بكلمته (logos)

---

(١) يقول ديكارت إن شهادة العقل الطبيعي تثبت ان الجسم ينتمي إلى عالم المادة (الجوهر الممتد) Res Extensaوالذي يخضع لقوانين الحركة والذي أمكن بالتالي ان يفهم باعتباره نظاما ميكانيكيا، بينما العقل جوهر مفكر غير ممتد (جوهر مفكر) res cogitans (جاك شورون، الموت في الفكر العربي، ترجمة كامل يوسف حسين، ١٩٨٤ ص ١٣١) [م].

(٢) المرجع السابق المذكور في الهامش رقم (١) fr. 347"القصبة هي الرجل، وهي من اكثر الأشياء عرضة للكسر في العالم، وليس من الضروري لذراع الكون نفسها ان تهشمها: نفحة من الهواء أو قطرة من الماء تكفي لقتله. ولكن إذا قام «الكل» بسحقه، يبقى الرجل انبل من الذي قام بتدميره: لأنه يعي بأنه يموت، ويعرف بأن الكون اقوى منه؛ ولكن الكون لم يكن يعرف اي شيء من ذلك".

الكامنة[1] به حيث من الممكن أن تشعر الكلمة الخاصة بي انتسابها لها ، زال نظام الكل الذي فيه مكان الرجل. يبدو ذلك المكان الآن وكأنه نكبة مطبقة عاتية."أنا خائف ومشدوه" ، يواصل باسكال ، "عندما وجدت نفسي هنا بدلاً من هناك ؛ لأنه ليس هناك سبب على الإطلاق أن أكون هنا بدلاً من هناك ، ولماذا الآن بدلاً من لاحقاً". كان هناك دائماًسبب لـ"هنا" ، طالما كان العالم يُفهم على أنه المنزل الطبيعي للرجل ، أي ، طالما كان العالم يُفهم على أنه الـ"كوزموس"(الكون). ولكن باسكال يتحدث عن "تلك الزاوية النائية من الطبيعة" التي يجب على الرجل فيها أن "يعتبر نفسه مفقوداً" ، من "تلك الزنزانة الصغيرة حيث يجد نفسه مقيماً فيها ، وأعني بذلك الكون (المرئي)".[2] إن الصدفة المطلقة لوجودنا في المخطط تحرم ذلك المخطط من أي معنى إنساني كمرجعية لفهم أنفسنا.

ولكن هناك المزيد أزيد حول هذه الحالة من مجرد التشرد ، والهجران ، والرهبة. فلامبالاة الطبيعة تعني كذلك أن الطبيعة ليست لها صلة بالغايات. فمع إبعاد الغائية[3] من نظام الأسباب الطبيعية ، فإن الطبيعة ، التي في حد ذاتها بلا هدف ، كفت عن تقديم أي وازع لمقاصد بشرية محتملة. كما أن كونًا بدون سلسلة مراتب جوهرية للوجود ، مثلما هو كون كوبيرنيكوس ، يترك قيماًغير مسندة انطولوجياً ، مما يجعل النفس ترتد ثانية على نفسها في بحثها عن معنى وقيمة. لم يُعثر على المعنى ولكنه "مُنح". لم يعد ينظر إلى القيم بمنظار الحقيقة الموضوعية ، ولكن يتم افتراضها بوصفها مآثر التقييم . وكما وظائف الإرادة ، فإن الغايات هي من خلقي أنا. تحل «الإرادة» محل الرؤيا ؛ زمنية الفعل تطيح بأبدية "الخير بذاته". هذه هي المرحلة النيتشوية (نسبة إلى الفيلسوف فريدريك نيتشه) للحالة التي برزت فيها الإنكارية (النهلستية) الأوربية على السطح. الإنسان(الرجل) الآن وحيدمع نفسه.

---

(١) الكلمة بصيغة المذكر، انظر إنجيل يوحنا (١): "في البدء كان الكلمة، والكلمة كان مع الله. وكان الكلمة هو الله". اي: موجود في الكون غير منفصل عنه(م).

(2) Op. cit. fr. 72.

(٣) المذهب الذي يقول ان الأشياء مقدرة لغاية.

العالم بوابة

تفضي إلى ألف صحراء خرساء قارصة.

من فقد مصيره مثلما

انت فقدته لا يجد السكينة في اي مكان.[١]

هكذا تحدث نيتشه(في الـ Vereinsamt) (=ينمو وحيداً) مختتماً القصيدة بالبيت التالي: "ويل لمن ليس لديه منزل!".

ومع ذلك فإن كون باسكال، وهذا حقيقي، قد خلقه الله، والرجل المزوي، محروماً من كل السند الدنيوي، كان مع ذلك باستطاعته مع ذلك أن يتجه بقلبه نحو الله المتعالي. ولكن هذا الإله هو في الأساس إله مجهول، إله غير معروف **agnostos theos**، لا يمكن تمييزه في سمت خلقه. لا يبوح الكون بغرض الخالق من خلال نمط نظامه، ولا خيره من خلال وفرة الأشياء المخلوقة، ولا حكمته من خلال جدارتهم، ولا كماله من خلال جمال الكل- ولكنه يكشف عن سلطته لا غير من خلال عظمتها، واتساع مكانها وزمانها. وحيث أن التمدد والكم الزماني هما الميزة الأساسية الوحيدة التي تُركت للعالم، فإن العالم، إذا كان لديه ما يقوله على الإطلاق عن الإلوهية، فسيفعل ذلك من خلال تلك الخاصية: ما هي العظمة التي بإمكانها التحدث عن قدرته.[٢] ولكن عالما يتم اختزاله إلى مجرد مظهر من مظاهر القوة لا يسمح تجاه نفسه-فور تلاشي صلة المتعالي والرجل؛ المتروك وحيداً معه ومع نفسه-سوى تبليغ القوة، اي، السلطان. إن مصادفة الرجل، في وجوده هنا والآن، ما تزال وفقاً لباسكال مصادفة بناء على إرادة الله؛ ولكن تلك الإرادة، التي رمتني تماماً في "هذه الزاوية البعيدة من الطبيعة"، إرادة لا يُدرك سرها، والتساؤل عن سبب وجودي هنا لا يمكن الإجابة عنه تماماً مثلما لا يمكن لأكثر الوجودية إلحاداً أن توضحه. إن الإله الخفي **deus absconditus**، الذي لا نتوقع منه سوى المشيئة

---

(١) اعتمدنا النص الألماني في الترجمة.

(٢) انظر باسكال(مصدر سبق ذكره) "باختصار، إن أكبر دليل معقول على قدرة الله الكلية هو توهان ملكة خيالنا في هذه الفكرة(مقطع من اتساع الفضاء الكوني).

والسلطان، يترك وراءه، كإرث له، عندما يغادر المشهد، الذي هو الرجل الخفي homo absconditus، وهو مفهوم خاص فقط بالرجل يتميز بالرغبة والسلطان ليس إلا- الرغبة في السلطان، والرغبة بالرغبة. لمثل هذه الرغبة حتى الطبيعة اللا-مبالية تعد بمثابة فرصة مناسبة لتجربتها أكثر من كونها هدفاً حقيقياً.[١]

النقطة المهمة بشكل خاص لأغراض هذا النقاش هي التغيير في رؤيا الطبيعة، أي البيئة الكونية للرجل، هي في قاع الوضع الميتافيزيقي، الذي سمح بقيام الوجودية الحديثة ومضامينها الإنكارية(النهلستية). فإذا كان الأمر هكذا، إذا كان جوهر الوجودية هو ثنيوية معينة، والمجافاة بين الرجل والعالم، وفقدان فكرة «كوزموس»(كون) متقارب(في صلة قرابة(أو) نسب)- باختصار، لا-كون أنثروبولوجي-ومن ثم ليس بالضرورة أن علم الطبيعة الحديث وحده أن يخلق مثل هذه الحالة. الإنكارية الكونية في حد ذاتها، الناتجة عن أي ظروف تاريخية، من الممكن أن تكون الحالة التي قد تنشأ فيها السمات المميزة للوجودية. والمدى الذي يمكن أن نجد فيه هذا الأمر هو حقاً الحالة التي يمكن أن تكون اختباراً للصلة التي ننسبها إلى العنصر الذي تمّ وصفه في الموقف الوجودي.

هناك حالة واحدة، وحسب معرفتي فهي حالة فريدة في تاريخ الرجل الغربي، فهي-على صعيد ما تختلف عن أي شيء يشبه الفكر العلمي الحديث- تلك الحالة التي تمّ استيعابها وعاشت بكل زخم الحدث هائل التأثير. ذلك أن الحركة الغنوصية، أو تلك الأكثر تطرفاً بين مختلف تعاليم الحركات الغنوصية، حيث أن الارتباك الشديد للقرون الثلاثة الأولى من العصر المسيحي قد انتشر في الأجزاء الهلنستية من الإمبراطورية الرومانية وما وراء حدودها الشرقية. ومنها نأمل أن نتعلم شيئاً لفهم ما لذلك الموضوع المربك، الإنكارية(النهلستية)، وأود أن أضع الأدلة في متناول القارئ

---

(١) إن دور باسكال كأول وجودي حداثوي، والذي صورته تخميناً على انه نقطة انطلاق، والتي شرحها كارل لويث Karl Läwith بشكل أوفى في مقالته حول "الرجل بين اللامتناهيات" Man between Infinities في Measure, A Critical Journal (Chicago) vol. 1 (1950) :.

بقدر ما تسمح بذلك مساحة الفصل الصغيرة، ومع كل التحفظات التي تتطلبها تجربة مثل هذه المقارنة.

وجود صلة ومماثلة عبر العصور، مثلما يُزعم هنا، ليس بالمستغرب إذا تذكرنا أن الوضع الثقافي في العالم اليوناني- الروماني في القرون المسيحية الأولى، وفي أكثر من مجال، يُظهر تشابهات واسعة مع الحالة الحديثة. وقد ذهب سبنغلر **Spengler** إلى أبعد من ذلك ليعلن بأن العصرين "متزامنان"، بمعنى مرحلتين متطابقتين في دورة حياتهما الثقافية الخاصة بهما. ووفقاً لهذا المفهوم التشابهي، فمن الأحرى أن نكون في عهد القياصرة الأوائل. ومهما يكون، فهناك بالتأكيد أكثر من مجرد مصادفة في حقيقة أننا نجد أنفسنا في كثير من جوانب العصور القديمة اللاحقة مابعد الكلاسيكية على أية حال، من العصور القديمة الكلاسيكية.[1] وتُعد الغنوصية أحد تلك الجوانب، وهذا اعتراف، الصعبة لغرابة الرموز، مما يؤدي إلى صدمة غير متوقعة، خاصة لمن لا يعرف شيئاً عن الغنوصية، لأن اتساع مخيلتها الميتافيزيقية يبدو عاجزاً عن التوافق مع خيبة الأمل القاسية للوجودية، كما أن طابعها الديني هو بشكل عام متفق مع الجوهر الإلحادي، فعلياً "ما بعد مسيحي" وبها قام نيتشه بتعريف النهلستية الحديثة. ومع ذلك، فإن المقارنة قد تسفر عن بعض النتائج المثيرة للاهتمام.

إن الحركة الغنوصية- هكذا ينبغي أن نسميها- كانت ظاهرة واسعة الانتشار في القرون الحرجة التي أشير إليها، تتغذى مثل المسيحية على دوافع الحالة الإنسانية السائدة على نطاق واسع، بالتالي يمكن أن تنطلق في الكثير من الأماكن، بأشكال عديدة، وبمختلف اللغات. ومن بين الميزات التي لابد من التأكيد عليها أولاً؛ الطبع الثنيوي من الأساس الذي يكمن وراء الوضعية الغنوصية ويوحد تعبيراتها، المتنوعة إلى حد بعيد، بشكل منهجي أو بآخر. وعلى هذه القاعدة الإنسانية الأساسية الخاصة

---

(١) يقصد بالعصور القديمة antiquity الفترة التي سبقت العصور الوسطى، والعصور القديمة الكلاسيكية classical antiquity الفترة التي سبقت المسيحية امتداداً الى الحقبة اليونانية الرومانية، أما ما بعد العصور القديمة post-classical antiquity في الفترة ابتداء من بدايات المسيحية وحتى العصور الوسطى.

بتجربة الشعور بالذات وبالعالم بحمية ، تستند إليها العقائد الثنوية المستنبطة. الثنوية هي مابين الإنسان والعالم وبنفس الوقت مابين العالم والله. إنها ثنائية ذات بنود مخالفة وليست متممة ؛ هي واحدة: لأن الذي بين الرجل والعالم ينعكس على سطح التجربة التي مابين العالم والله ، ويستمد منها دافعه المنطقي- إلا إذا اعتقد المرء خلاف ذلك بأن العقيدة الترانسندتالية(المتعالية) الخاصة بثنوية الله -العالم تنبع من تجربة انفصام الرجل عن العالم المتأصلة اعتباراً من أرضيته النفسية. وفي هذا الشكل الثلاثي الأبعاد ؛ الرجل ، والعالم ، والله ، ينتمي كل من الرجل والله معاً للتعارض مع العالم ، ولكنهما ، على الرغم من هذا الانتماء الجوهري ، مفصولان تماماً من قبل العالم. إن هذه الحقيقة بالنسبة للغنوصي هي موضوع المعرفة الموحاة ، والتي تحدد الإسخاتولوجيا(الإيمان بالآخرة) الغنوصية: ربما يتاح «لنا» أن نرى فيها إسقاط لتجربته الأساسية ، التي خلقت لنفسها حقيقتها الإلهامية الخاصة بها. في الأصل كان ثمة شعور بانشقاق تام مابين الرجل وبين المكان الذي وجد نفسه يقيم فيه- العالم. الشعور الذي يفسر نفسه في أشكال العقيدة الموضوعية. هذه العقيدة في جانبها الثيولوجي(اللاهوتي) تنص على أن الـ«إلهي»هو غريب عن العالم وليس له دور أو شأن في الكون المادي ؛ لأن الإله الحقيقي ، لا يمت إلى العالم المادي على الإطلاق ، لا يمكن كشفه أو حتى تبيانه من قبل العالم ، وعلى هذا الأساس هو «غير معروف» (مجهول) ، وهو «الآخر»بشكل مطلق ، الذي لايمكن معرفته وفقاًلأية تشابهات دنيوية. في المقابل ، وفي جانبها الكوزمولوجي تنص على أن العالم لم يُخلق من قبل الله إنما من قبل عنصر أدنى(في المرتبة والمقام) ينفذ شريعته ؛ وفي جانبها الأنثروبولوجي ، تنص على أن الذات الداخلية للرجل الـ«نيوما» **pneuma**("الروح" التي هي على النقيض من "النفس"= **psyche**) ليست جزءاً من العالم ، أو من خلق الطبيعة ومجالها ولكنها ، ضمن هذا العالم ، لا تنتمي إلى هذا العالم إطلاقاًومجهولة لكافة الفئات الدنيوية مثلها مثل نظيرها الترانسمُنديني(الذي لايمت لهذا العالم) ، الذي هو الإله المجهول الخارجي.

إن العالم الذي تم خلقه بفعل شخصي يؤخذ عادة على أنه من المسلمات في

النظم الأسطورية ، وإن كان في بعض الأنظمة يؤخذ تقريباً على أنه حاجة ماسة ذات دافع غامض ليس لها فاعل محدد يظهر منهمكاً في خلقه. ولكن أياً كان من خلق العالم ، فالرجل لا يدين له بالولاء ، ولا يحترم عمله. أن عمل الخالق ، ولو أنه يشمل الرجل بشكل يتعذر فهمه ، لا يقدم له الكواكب التي من خلالها يمكن أن يحدد وجهته ، ولا رغبته أو إرادته الواضحتين. وبما أن الإله الحقيقي لا يمكن أن يكون خالقاً لشيء يُشعر ذاتية الإنسان بأنها غريبة عنه تماماً ، تكشف الطبيعة بالكاد تُظهر ديميورجها الوضيع: كقوة في أغوار سحيقة تحت الله السامي ، التي يمكن حتى للإنسان التطلع إليها من أعالي إلهه المتوافق معه ، هذا الإنحراف الإلهي قد استبقى منها قوة الفعل فحسب ، لكنه فعل أعمى ، دون معرفة أو نزعة إلى الخير. وهكذا قام الديميورج بخلق العالم من الجهل والعاطفة(الشهوة).

فالعالم ، على هذا الأساس ، هو ثمرة ، وحتى تجسيد ، لسلبية«المعرفة». أسفرت عنه قوة جاهلة خبيثة ، انبثقت من روح قوة أنانية ، ومن الرغبة في الحكم والقهر. إن عدم فطنة هذه الرغبة هي روح العالم ، التي لا تمت بصلة للتفاهم والمحبة. قوانين الكون هي قوانين هذا الحكم ، وليست قوانين الحكمة الإلهية. وعليه أصبحت «القوة» الجهة الرئيسة في الكون ، وجوهرها الباطني هو الجهالة. وإلى ذلك ، فإن التتمة الإيجابية هي المعرفة التي تكمن في جوهر الرجل- معرفة الذات ومعرفة الله: هي من يحدد حالته التي تتعلق بإمكانية كونه عارفاً بين من لا يعرفون ، وكذلك بالنور وسط الظلام ، وأن هذه العلاقة هي في قاع كونه غريباً ، من دون رفقة في الاتساع المظلم للكون.

لا يمتلك ذلك الكون شيئاً من جلال «الكوزموس» الإغريقي. وتم خصه بنعوت مُحقرة: "هذه العناصر البائسة"(paupertina haec elementa)"زنزانة الخالق السقيمة هذه"(haec cellula creatoris).[1] ومع ذلك مازال هو «الكوزموس» (الكون) ، نظام هو-نظام مع انتقام ، غريب عن طموحات الرجل. الإقرار به مركب

(1)Marcion: Tertullian, Contra Marcionem, I. 14.

من الخوف والازدراء ، ومن الارتعاش والتحدي. لا يكمن عيب الطبيعة في أي نقص في النظام ، ولكن في كماله المبالغ فيه المُنبث منها. وبعيداً عن كونه فوضى ، فإن الخلق الذي قام به الديميورج ، الباقي على جهله كما هو ، مازال نظام شريعة. ولكن الشريعة الكونية ، كانت تُعبد ذات مرة باعتبارها تعبيراً عن منطق بوسع منطق الإنسان التواصل معه في سياق المعرفة ، ويُنظر إليها الآن من جانبها القهري المحبط لحرية الرجل. إن اللوغوس الكوني للرواقيين ، الذي كان يتطابق مع العناية الإلهية ، قد تم استبداله بالـ«هَمرمين» ، القدر الكوني الظالم.

هذا القدر تم توزيعه بواسطة الكواكب ، أو النجوم بشكل عام ، الرموز المجسدة لشريعة الكون القاسية المعادية. التغيير في المحتوى العاطفي لمصطلح الـ«كوزموس» لا يمثله مكان بشكل أفضل سوى في هذا الإنتقاص من الجزء الإلهي سابقاً من العالم المرئي ، ألا وهوالأفلاك السماوية. السماء ذات النجوم- بالنسبة للأغريق منذ فيثاغورس أنقى تجسيد للعقل(المنطق) في الكون العاقل ، والكفيلة بانسجامه- هي تحملق الآن في وجه الرجل بحملقة ثابتةلقوة وحاجة غريبة.لم تعد تمت إليه بصلة قرابة ، ومع ذلك فهي قوية كسابق عهدها ، وصارت النجوم مستبدة- يُخشى منها وبذات الوقت مُحتقرة ، لأنها أدنى من الرجل."هم (يقولها أفلوطين بسخط ضد الغنوصيين) ، الذين يحسبون حتى أحط الرجال جديرين بأن يتخذونهم إخوة ، وينكرون بحماقة بالغة هذا اللقب على الشمس ، والكواكب في السماوات ، لا بل حتى أختنا ، روح العالم ، ذاتها!"(Enn. II.9.18). من هو الأكثر "حداثة" إذا جاز لنا أن نسأل- أفلوطين أم الغنوصيين؟"ينبغي عليهم الكف (يقول في موضع آخر) عن ترديد الروايات المخيفة حول الأجرام الكونية... إذا كان الرجل متفوقاً على غيره من الكائنات الحية ، فما مدى تفوق الأجرام ، وهي لا تتصف بالاستبداد إجمالاً ، بل لتضفي عليه النظام والقانون"(المصدر السابق ص١٣). وقد عرفنا كيف يشعر الغنوصيون حيال هذا القانون(الشريعة). فمن العناية الإلهية لا يمتلك شيئاً ، كما أنه مناوئ لحرية الرجل. تحت هذه السماء عديمة الشفقة ، التي لم تعد تلهم الإيمان المُكرّم ، أصبح الرجل واعيًا بهذا الخذلان التام. محاطًا بها ، خاضعاً لسطوتها ، ومع

ذلك متفوقاً عليها بأصالة نفسه ، فهو يعلم بأنه ليس لذلك الحد جزءاً من ، إنما وضع لأسباب مجهولة وخضع لـ ، ذلك النظام المُهيمن.

ومثل باسكال ، فهو خائف. غيريته المتفردة ، وهي تكتشف ذاتها في هذا الحرمان (الهجران) ، تنفجر بمشاعر الرهبة. الرهبة كرد فعل النفس على وجودها في هذا العالم تُعد موضوعاً يتكرر في الأدب الغنوصي. أنه تفاعل الذات لاكتشاف وضعها ، وذاتها في واقع الأمر هو عنصر من عناصر ذلك الاكتشاف: إنه يحدد صحوة الذات الداخلية من الغفوة أو حالة الثمالة التي تلف العالم. لأن قوة الأرواح الكواكبية ، أو قوة الكون بشكل عام ، ليست مجرد قوة خارجية ناجمة عن إكراه مادي ، إنما الأكثر من ذلك هو قوة العزلة الداخلية أو الاغتراب الذاتي. حين صارت على بينة من نفسها ، اكتشفت النفس أيضاً أنها ليست ذاتها حقاً ، إنما بالأحرى منفذاً غير طوعي لمخططات كونية. قد تعتق المعرفة «الغنوص» الرجل من عبوديته ؛ ولكن بما أن «الكوزموس»(الكون) هو نقيض للحياة والروح ، فإن المعرفة المُخَلصَة (المُنجية) لايمكن أن تسعى إلى الاندماج في الكل الكوني والامتثال لشريعته ، كما فعلت الحكمة الرواقية ، التي طلبت الحرية في إجماع معرفي إلى حاجة ذات مغزى للكل. وعلى النقيض من ذلك ، فإن اغتراب الرجل عن العالم ، بالنسبة للغنوصيين ، ينبغي أن يشتد ليصل إلى نقطة تحول تؤدي إلى إنقاذ النفس الداخلية التي لن تنال ذاتها سوى بهذه الطريقة. إن العالم(وليس الانعزال عنه) ينبغي قهره ؛ وعالم انحط إلى نظام سلطوي لا يمكن التغلب عليه إلا من خلال القوة. إن القوة الماحقة التي نحن بصددها هنا ، بطبيعة الحال ، لا يُقصد منها التفوق التكنولوجي. فمن ناحية يتم قهر سلطة العالممن قبل قدرة«المخلص»الذي اخترق نظامها المغلق من الخارج ، ومن ناحية ثانية ، من خلال قدرة "المعرفة" التي جلبها معه ، وكأنها سلاح سحري يهزم قوة الكواكب ويفتح طريقًا للنفس خلال أنظمتها المُعرقلة.وهي هكذا تختلف عن علاقة قدرة الرجل الحديث بالسببية الكونية ، حيث تكمن مشابهة انطولوجية في الحقيقة الصورية بأن مجابهة القوة بالقوة هي العلاقة المنفردة مع كلية (مجموع) الطبيعة التي تُركت للرجل في كلتا الحالتين.

وقبل الذهاب إلى أبعد من ذلك ، دعونا نتوقف لنسأل ماذا حل هنا بفكرة «الكوزموس» القديمة ككل إلهي منظم. بالتأكيد ليس لشيء يُماثل ، ولو قليلاً ، علم الفيزياء الحديث دور في هذا التقليل المأساوي من شأن الكون أو في تعريته الروحية. لسنا بحاجة إلا لملاحظة أن هذا الكون قد تمت شيطنته بالكامل في الحقبة الغنوصية. بيد هذا ، مع تسامي الذات الاكونية ، أسفر عن تشبيهات (قياسات) غريبة مع بعض الظواهر التي تقدمها الوجودية في خلفية حديثة مختلفة إلى حد كبير. إن لم يكن العلم والتكنلوجيا ، فماذا تسبب ، للمجاميع البشرية ذات العلاقة ، في انهيار عبادة الكون الخاصة بالحضارة الكلاسيكية ، التي نهضتعليها الكثير من أخلاقياتها؟

إن الجواب على هذا معقد بالتأكيد ، ولكن يمكن تسليط الضوء على زاوية واحدة على الأقل وبشكل موجز. الموجود أمامنا هو نبذ لعقيدة "الكل والأجزاء" ، وبعض اسباب هذا النبذ ينبغي البحث عنها في المجال الاجتماعي والسياسي. أما عقيدة الأنطولوجيا الكلاسيكية التي تنص على أن الكل سابق للأجزاء ، وأفضل من الأجزاء ، والذي لأجله وُجدت الأجزاء ، وحيث تجد هذه الأجزاء معنى لوجودها - هذه المُسَلمَة العريقة قد فقدت قاعدة شرعيتها الاجتماعية. المثال الحي على ذلك هو دولة المدينة الكلاسيكية.

جموع الأمبراطورية الجديدة المتشتتة ، التي لم تشارك مطلقًا في ذلك التراث المرموق ، كان بإمكانها بشكل مختلف مع الموقف الذي وجدوا أنفسهم منخرطين فيه بشكل سلبي: موقف كان فيه الجزء شيئاً حقيراً مقابل الكل ، والكل غريباً بالنسبة للأجزاء. وكان طموح الفرد الغنوصي أن "لايؤدي دور الجزء" في هذا الكل ، ولكن- بلغة الوجودية- أن "يعيش بأصالة". شريعة الإمبراطورية ، التي وجد نفسه تحت ظلها ، هي من تقدير قوة خارجية (إلهية) لا سبيل إليها ؛ وبالنسبه له فإن شريعة العالم ، والقدر الكوني ، ولهما كان العالم المُنفِّذ الدنيوي ، قد اتخذا نفس الصفة. إن مفهوم الشريعة عينه قد تأثر نتيجة لذلك- كشريعة طبيعية ، وشريعة سياسية ، وشريعة أخلاقية. وهذا يعني الرجوع ثانية إلى مقارنتنا.

إن الإطاحة بفكرة الشريعة ، يؤدي إلى عواقب أخلاقية ، لأن التضمن النهلستي

للاكونية الغنوصية، وبالوقت ذاته؛ التشابه مع استدلالات منطقية حديثة معينة، يصبحان أوضح بشكل أكبر مما كانا عليه في الجانب الكوزمولوجي. أفكر بالتناقضية (مع الناموس)الغنوصية. ينبغي أن تؤخذ منذ البداية باهتمام على اعتبار أن إنكار كل المعايير الموضوعية للسلوك قد تمت مجادلته على مختلف الأصعدة النظرية على نحو واسع في كل من الغنوص والوجودية، وأن الغنوص المناقض للناموس يظهر فجاً وغريراً بالمقارنة مع دقة المفاهيم والانعكاس التاريخي لنظيرها الحديث. ما تم التخلص منه، في تلك الحالة، كان التراث الأخلاقي لألف عام منالحضارة القديمة؛ يضاف إلى ذلك، في الحالة الأخرى، ألفي عام من الميتافيزيقيا المسيحية الخاصة بالعالم الغربي كخلفية لفكرة الشريعة الأخلاقية.

وقد أشار نيتشه إلى جذر الحالة النهلستية بعبارته"الله ميت"، قاصداًبذلك الله المسيحي في المقام الأول. أما الغنوصيون، لو طُلب منهم بالمثل تلخيص المبدأ الميتافيزيقي للنهلستية الخاصة بهم، فربما قد قالوا "إله الكوزموس(الكون) ميت"- ميت، بمعنى، كإله، قد كف عن أن يكون إلهياًبالنسبة لنا، وبالتالي لم يعد النجم الذي يرشدنافي حياتنا. لايمكن إنكار أن الكارثة في هذه الحالة هي أقل شمولاً وبالتالي يمكن علاجها ولكن الفراغ الذي تُرك، وإن لم يكن سحيقاً للغاية، تمّ الشعور به بشدة. بالنسبة لنيتشه فإن معنى النهلستية هو "المُثل العليا تنخفض (أو "تبطل") قيمها، وسبب هذا التخفيض هو "«إدراك» أن ليس لدينا ثمة مبرر لافتراض آخرة ما، أو "أشياء بذاتها" ،إلهية، وهو السلوك القويم(مبادئ الأخلاق) للفرد".[1]هذه العبارة وتلك المتعلقة بموت الله، تثبت صحة جدال هايدغر **Heidegger** القائل بأن "أسماء الله والإله المسيحي في فكر نيتشه تستخدم للدلالة على العالم الترانسندنتالي (المتعالي)(المتجاوز للإدراك) **supra-sensible** بشكل عام. "إن الله هو اسم لعالم الأفكار والمثل العليا"(**Holzwege, p. 199**). وبما أن أية عقوبة للقيم تُستمد من هذا العالم لوحده، وزوالها، أي، "موت الله" لايعني فقط تخفيض فعلي للقيم العليا،

---

(1) Wille zur Macht § § 2; 3.

ولكن إمكانية فقدان القيم الإلزامية بما هي عليه. ولنقتبس ثانية من ترجمة هيدغر لما قاله نيتشه ، "عبارة إن الله قد مات'التي تعني إن العالم المتجاوز للإدراك ، أصبح من دون قوة فاعلة(المصدر السابق ص٢٠٠). وهذه العبارة ذات الأسلوب المحور ، وبالأحرى ظاهر التناقض إلى حد ما تنطبق على الموقف الغنوصي. والحقيقي ، بطبيعة الحال ، أن ثنيويتها الصارمة هي بذاتها النقيض التام لأي هجران للتعالي. إن الله الموجود خارج الكون المادي يمثلها بأكثر الأشكال تطرفاً. فيه المطلق الماورائي يومئ عبر الأصداف الكونية المحيطة به. ولكن هذا التعالي ، على العكس من "العالم المُدرَك" في الأفلاطونية أو رب العالم في اليهودية ، ليس بديلاً في أي علاقة إيجابية للعالم المُدرك. فلا يتعلق الأمر بالذات(الجوهر) أو العلة التي تقف وراءها ، بل إنكارها وإبطالها. إن الإله الغنوصي ، تمييزاً له عن الديميورج(صانع الكون المادي) ، مختلف تماماً ، فهو الآخر ، وهو المجهول. ومثل نظيرها الإنسان الداخلي ، فإن النفس اللاكونية أو النيوما ، طبيعة خفيةٌ تكشف عن نفسها كذلك ، إنما في التجربة السلبية للغيرية ، ذات العلاقة بعدم التماهي ، وبحرية تجاهر بالاعتراض لايمكن تعريفها ، هذا الله لديه العدم (اللا شيء) **nihil** أكثر من الوجود **ens** في مفهومه. التعالي المنسحب من أية علاقة معيارية هو مكافئ لتعال ما فقد قوته المؤثرة. وبكلمات أخرى ، بالنسبة لكل مقاصد علاقة الرجل بالواقع المحيط به فإن هذا الله هو مفهوم نهلستي: لا ناموس يصدر عنه ، ولا شريعة للطبيعة ، وبناء عليه ؛ فلا يعتبر أي منهما ، بالنسبة للفعل الإنساني ، جزءاً من النظام الطبيعي.

وعلى هذا الأساس فإن حجة الغنوصيين التناقضية ، على سبيل المثال ، هي بنفس بساطة حجة سارتر. بما أن المتعالي **transendent** هو صامت ، يحاجج سارتر ، وبما أنه "ليست هناك علامة في العالم" ، فإن الإنسان ، "المنبوذ"والمهجور ، يستعيد حريته ، أو بالأحرى ، لايستطيع منع إلقاء التبعة عليه: "أنه" تلك الحرية ، والإنسان "ليس إلامشروع الوجود الذي يتصوره" ، و"كل شيء له مباح"[1]. كون هذه الحرية

(1) J. P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme, pp. 33f.

من النوع الذي لا أمل منه ، وكمهمة بدون بوصلة ، تستلهم الرهبة بدل البهجة ، فهو موضوع مختلف.

أحياناً في التفكير المنطقي الغنوصي تظهر الحجة التناقضية بقناع الاعتبارية الذاتية[١] التقليدية. أما بالنسبة للإصرار على حرية النفس الأصلية ، فتجدر الإشارة بأن هذه الحرية هي مسألة لاتعود لـ"نفس"(psyche) ، فهي مُقررة بشكل يفي بالغرض في الشريعة الأخلاقية لكون الجسد وفقاً للقانون الفيزيقي ، إنما هو بالكامل مسألة "روح"(نيوما) ، أي صميم الوجود الروحاني الذي لايمكن تعريفه بدقة ، والشرارة الغريبة. النفس هي جزء من النظام الطبيعي ، أحدثها الديميورج لكي تغلف الروح الغريبة ، ويمارس الديميورج السلطة من خلال القانون الوضعي المعياري على كل ما يعود له شرعاً. الإنسان الروحاني ، الذي يمكن تعريفه بدقة ضمن ماهيته الطبيعية ، كحيوان عاقل على سبيل المثال ، مازال الإنسان الفطري ، و"الفطرة" لم تعد تميز الذات الروحانية(النوماتية) من أي ذات مُحددة مرخص لها أن تختار الوجود المنبثق من ذاته بحرية من وجهة النظر الوجودية.

وسيكون من المناسب هنا مقارنة حجة لهديجر من عمله «رسالة عن الإنسانية» Letter on Humanism ، حيث يقول هديجر ، داحضاً التعريف الكلاسيكي للإنسان على أنه "حيوان عاقل" ، بأن هذا التعريف يضع الإنسان ضمن البهيمية ، موصوفاًبصفة مميزة تقع ضمن جنس "الحيوان" كخاصية مستقلة. هذا ، كما يحاجج هايدغر ، يحط كثيراًمن قدر الإنسان.[٢] لن أركز على تلكالنقطة المتعلقة بوجود أو عدم وجود سفسطة لفظية في هذه الأطروحة حول مصطلح "الحيوان" ، كما تمّ استخدامه في التعريف الكلاسيكي.[٣] المهم بالنسبة لنا هو الرفض لأي "طبيعة" يمكن تحديدها

---

(١) الاعتبارية الذاتية subjectivism: مذهب فلسفي بأن المعرفة (او) الخبرة (او الإدراك) مقيدة بحسب ماتعتبره النفس في توهمها وحسبانها ولا حق في الحقيقة، ومثله مذهب الحسانية.

(2) Heidegger, Uber den Humanismus.Frankfurt 1949, p. 13.

(٣) "حيوان" بالمفهوم اليوناني لايعني "بهيمة، دابة" وحسب، ولكنه يعني اي "كائن متحرك" بما في ذلك الشياطين والآلهة، والكواكب ـ وحتى الكون المنفوخة فيه الروح ككل (انظر: افلاطون،=

للإنسان التي يمكن أن تعرض وجوده الكلي لذات مقدرة سلفاً ، وبالتالي جعله جزءأمن سياق موضوعي للذات ضمن المجموع الكلي للطبيعة. وضمن هذا التصور لوجود متجاوز للضرورة ومنبثق بحرية من ذاته فإنني أجد شيئاً قابل للمقارنة بالفكرة الغنوصية المتعلقة بسلبية النيوماالمتجاوزة للمادة. . ما ليس له طبيعة ليس له قاعدة. فقط ما ينتمي لنظام طبائع- نظام خلق ، أو نظام أشكال واضح- يمكن أن تكون له طبيعة. فقط حيث يكون الكل تكون الشريعة. ومن وجهة نظر الغنوصيين الانتقاصية فهذا ينطبق على الروح psyche ، التي تعود إلى الكل الكوني. ليس بوسع الرجل الروحي سوى التقيّد بوصايا الشريعة والكد ليكونَ منصفاً ، أي ، "مؤتلفاً" بحق مع النظام القائم ، وبالتالي يلعب الدور المخصص له في المخطط الكوني. ولكن الرجل النيوماتيكي pneumaticos ، أي الرجل"الروحاني" spiritual ، الذي لاينتمي لأي ترتيب مقصود ، هو فوق الشريعة ، فوق الخير والشر ، وشريعة نفسه بقوة "معرفته".

ولكن حول ماذا تدور هذه المعرفة ، معرفة الروح هذه وليست معرفة النفس ، التي تجد الذات الروحية الخلاص فيها من العبودية الكونية؟ هناك صيغة فالنتينية مشهورة تلخص مضمون«الغنوص»: "ما الذي يجعلنا أحراراً هي معرفة ماذا كنا ، وماذا أصبحنا ؛ أين كنا ، وبداخل ماذا أُلقّي بنا ، وإلى أين نحث الخطى ، ومن أي جهة يتم افتداؤنا ؛ ما الولادة وما البعث".[1] إن تفسيرًا واقعيًا لهذه الصيغة المُبرمجة

=تيماوس30 C): ليس من عملية "حط" للإنسان تشير ضمناً بوضعه ضمن هذا النطاق، وغول البهيمية (التحيوّن) في المفاهيم الحديثة قد انسلت خلسة. في الحقيقة، فإن الحط بالنسبة لهايدغر يتمثل في وضع "الرجل" ضمن «أي»مقياس، اي، ضمن سياق «الطبيعة» بحد ذاته. إن الحط المسيحي من قيمة "الحيوان" إلى "بهيمة"، يجعل الكلمة تستخدم كنقيض للـ"رجل" يعكس بكل بساطة الاختلافالأكبر مع الموقف الكلاسيكي ـ ذلك الاختلاف الذي به الرجل، الحائز الأوحد على نفس خالدة، يأتي ليقف خارج "الطبيعة" بأسرها. المحاججة الوجودية تنطلق من هذه القاعدة الجديدة: الاستفادة من الغموض الدلالي لكلمة "حيوان" بينما يحرز نقطة سهلة، يستتر على تحول هذا الأساس الذي ينبع منه ذلك الغموض، ويفشل في مواجهة الموقف الكلاسيكي الذي يتجادل معه في الظاهر.

(1) Clemets Alex., Exc. Ex Theod., 78.2.

لابد أن يزيح اللثام عن الأسطورة الغنوصية كاملة. وهنا أود أن أبدي بعض الملاحظات الأساسية.

أولاً نحن نلاحظ التجمع الثنيوي للمصطلحات في أزواج متناقضة، والتوتر الإيسخاتولوجي(الأخروي) بينها، واتجاهها الذي لا رجعة فيه من الماضي إلى المستقبل. ونلاحظ كذلك بأن المصطلحات على الدوام هي مفاهيم حول حركة الذي سيحدث وليست حول الذي يجري. المعرفة لها تاريخ، تشكل فيه هي ذاتها حدثا حرجاً. ضمن مصطلحات الحركة هذه، ذلك الذي "تم رميه" داخل شيء ما ولفت انتباهنا، لأننا صرنا على دراية بالأدب الوجودي. وهنا نستذكر قول باسكال "مُلقى في هول الفضاءات الامتناهية"، وقول هديجر في عمله Geworfenheit (الإلقاء throwness) "حين تم إلقاؤه" الذي يُعد بالنسبة إليه طابعاً أساسياًللـ Dasein(الكينونة) الخاصة بتجربة الوجود الذاتية. هذا المصطلح، كما أرى، هو بالأصل غنوصي. في الأدب المندائي هو عبارة متكررة:

جاءوا بالماء الحي وطرحوه في الماء العكر

جاءوا بالنور الساطع ورموه في الظلام الحالك

جاءوا بالريح الطيبة ورموها في الريح الهائجة

جاءوا بالنار الحية ورموها في النار الآكلة

جاءوا بالنفس (النسمة)، المانا النقية، ورموها في الجسد الفاني[١]

فهي تعبر عن العنف الأصلي الذي مورس ضدي ليجعلني حيث أنا وما أنا عليه، سلبية ظهوري، دون إرادتي، في العالم القائم الذي لم أصنعه وشريعته ليست لي. لكن صورة الإلقاء تضفي صبغة فعالة على الوجود برمته الذي بدأ على هذه الشاكلة. في صيغتنا تم استيعاب ذلك من قبل صورة المسارعة نحو غاية ما. مقذوفة داخل العالم، الحياة هي ذاتها نوع من مرتسم لمنحنى القذف نحو المستقبل.

يقودنا هذا إلى ملاحظة أخيرة بودي أن أبديها وتتعلق بالصيغة الفالنتانية: التي

---

(١) صباح الدهيسي، كتاب يحيى، ، ٢٠٠٣، ص ٣٢٨.

بشروطها الزمانية لا تهيأ مؤنة لـ«حاضر» في مضمونه قد تكمن المعرفة و ، في الملاحظة يكمن الاندفاع للأمام. هناك ماضٍ جئنا منه وهناك مستقبل نحث إليه الخطى ، وأما الحاضر ليس سوى لحظة«الغنوص» نفسها ، التحول المفاجئ من شيء إلى آخر في أزمة «الآن» الإيسخاتولوجي(الأخروي) الكبرى. وهناك ما نبدي رأينا فيه ، لكن ، مع الفارق بين كل المشابهات الحديثة: من المفهوم في الصيغة الغنوصية بالرغم من أننا مقذوفون في الموقوتية ، فقد كان لنا أصل في الأبدية ، ولنا أيضاً هدف في الأبدية. وهذا يضع النهلستية الغنوصية الكوّن- باطنية مقابل خلفية ميتافيزيقية والتي هي غائبة تماماً عن نظيرها الحديث.

نعود مرة أخرى إلى النظير الحديث ، دعونا نتأمل الملاحظة التي أثارت انتباه الطالب المقرب من عمل هديغر «الكينونة والزمان» **Sein und Zeit** ، الأكثر تعمقاً ، ومازال البيان الأهم للفلسفة الوجودية. فقد طور هديجر حينذاك "أنطولوجيا أساسية" وفقاً للصيغ التي "توجد" فيها الذات ، أي ، تشكل كينونتها الخاصة بها جراء فعل الوجود ، ومعه تنشأ ، حيث يترابط الهدف بسبب ذلك ، المعاني العديدة لـ«الله» (الوجود) **Being** بشكل عام. هذه الصيغ تم وصفها في عدد من المقولات الأساسية والتي يفضل هديغر أن يطلق عليها "وجوديات" **existentials**. على العكس من هدف "مقولات" كانط ، فهي تلائم في المقام الأول بنيات لا تمت للواقع إنما للإدراك ، أي ، ليست بنيات متعلقة بإدراك عالم من الأهداف المعلومة ولكن بنيات وظيفية للحركة النشطة لزمن داخلي يقوم باستضافة "عالم"ما ونشأت الذات كحدث مستمر. ولذلك فإن الـ"وجوديات" ، إحداها أو كلها ، لها معنى زماني عميق. فهي مقولات الزمان الباطني(الداخلي) أو العقلي ، البعد الحقيقي للوجود ، وهي تُلائم ذلك البعد مع صيغها في هذه الحالة ، ينبغي عليها أن تُظهر ، وتوزع بينها ، آفاق الزمن -الماضي ، والحاضر ، والمستقبل.

الآن لو حاولنا ترتيب هذه الـ"وجوديات" ، أي مقولات الوجود التي وضعها هيدجر ، تحت هذه العناوين الثلاثة ، وهذا ممكن عمله ، سوف نصل إلى اكتشاف مذهل-على الأقل ذلك الذي بهرني كثيراً عندما ، ظهر الكتاب ، حاولت أن أضع

رسما بيانياً ، بالطريقة الكلاسيكية في عمل "جدول ما للمقولات". إنه اكتشاف الخانة التي تقع تحت عنوان "الحاضر" مازالت عملياً خالية-على الأقل بقدر ما يتعلق الأمر بصيغتي mode الوجود "الحقيقي" أو"الأصلي". أنا أسارع لأضيف بأن ذلك بيان مقتضب للغاية. في الواقع قيل الكثير عن "الحاضر" الوجودي ، ولكن ليس كبعد مستقل بما له من حق خاص. لأن الحاضر"الحقيقي" وجوديا ًهو حاضر "الموقف" ، الذي يُعرّف كليا ًبموجب"علاقة" الذات بـ"ماضيها" و"مستقبلها". إنه يومض ، بطريقة ما ، على ضوء القرار ، عندما "المستقبل" البازغ يتفاعل مع "الماضي" (Geworfenheit) المفترض وعند هذه المواجهة تتشكل "اللحظة" (Augenblick) كما يدعوها هديجر: اللحظة ، وليست المُدّة ، هي الصيغة الزمانية لـ«هذا» "الحاضر"- مخلوق(كائن)(ناتج) من الأفقين الآخرين للزمن ، وظيفة لديناميكيتهما(حركتهما)التي لا تتوقف ، وليس هناك من بُعد مستقل للمكوث فيه. ومع ذلك ، منفصل ، عن سياق الحركة الداخلية ، بذاتها ، مجرد "حاضر" يعلن بدقة إنكاراً لعلاقة الماضي-المستقبل الصريحة في "التنازل" أو "الاستسلام" للكلام ، الفضول ، غفلية" الفرد العادي" ، "الانحطاط"(Verfallenheit): إخفاق التوتر للوجود الحقيقي ، هو نوع من تراخي الوجود. وبالفعل فأن "الانحطاط"هو مصطلح سلبي ويتضمن كذلك معنى الانحلال والانحدار ، هو«الـ»"الوجودي" المناسب لـ"الحاضر" بما هو ، مظهراً إياه على أنه ثانوي وصيغة "ناقصة" للوجود.

وبناء على ذلك فإن بياننا الأصلي باقٍ على موقفه من أن كل الفئات ذات الصلة بالوجود ، تلك التي لها علاقة مع أصالة الكينونة الفردية الممكنة ، تقع في أزواج متلازمة سواء تحت عنوان الماضي أو المستقبل: "الواقعانية" ، الضرورة ، بعد أن أصبح ، بعد أن تم إلقاوه ، الإثم ، هي صيغ الماضي ؛"الوجود" ، المرء يسبق حاضره ، توقع الموت ، المبالاة والعزيمة هي صيغ وجودية للمستقبل. لا حاضر يلبث لوجود حقيقي كي يهجع فيه. كما لو أن الوجود يثب من الماضي ، ويُظهر نفسه في المستقبل ؛ يواجه أمده النهائي ، الموت ؛ يعود من هذه النظرة الخاطفة(اللمحة) الأخروية على العدم إلى واقعيته المحضة ، المعلومة الاستدلالية(المعطيات) التي لا

تتبدل لما آل فعلاً إليه ذلك، على الفور(في الحال)، ويحمل هذا قدماً مع عزيمته المُنجبة للموت، إلى ذلك الماضي الذي تجمع للتو. أكرر أنهليس هناك حاضر تمكث فيه، إنما نقطة تحول بين الماضي والمستقبل، اللحظة المحددة بين، ومتوازنة فوق حد شفرة حلاقة لقرار يدفع إلى الأمام.

كان للمذهب الدينامي(أو: النظرية القوائية) الجياش وقعاً كبيراً على العقل المعاصر، وأبناء جيلي الألمان في العشرينيات وأوائل الثلاثينيات أذعنوا له بالجملة. ولكن هناك لغزاً في هذا التلاشي للحاضر كونه صاحب المضمون الحقيقي، في إنقاصه إلى نقطة الصفر الماثلة لقرار رسمي ليس إلا. فأي موقف ميتافيزيقي يقف وراء ذلك؟

وهنا ملاحظة أضافية وثيقة الصلة بالموضوع. إذ يوجد، في النهاية، إلى جانب "الحاضر" الوجودي للحظة، حضور الأشياء. أليس الحضور المشترك معها يتيح "حاضراً" من نوع مختلف؟ ولكن هيدغر سبق وأخبرنا أن الأشياء هي «الكينونة – تحت- اليد» **zuhanden** في المقام الأول، أي، يمكن استعمالها(حتى "عديم النفع" منها هو بمثابة أسلوب)، وعليه فهي ذات صلة بـ"مشروع" الوجود و الـ"عناية" (**Sorge**)، وبالتالي فهي مشمولة بدينامية الماضي- المستقبل. ومع ذلك، بإمكانها أيضاً أن تصبح محايدة تجاه كينونة الـ"قائم أمامي" **vorhanden** فقط، أي الأشياء الحيادية، وأسلوب القائم أمامي (القيمومة) **Vorhandenheit** هو نظير موضوعي لما هو في الجانب الوجودي الذي هو الماضي **Verfallenheit**، أي الحاضر الزائف. إن القائم أمامنا هو لاشيء إلا "الموجود" ليس إلا، الـ "هناك" ذو الطبيعة المجردة، هناك ينبغي أن يُنظر إليه بمنأى وثاقة الصلة بالحالة الوجودية وبالـ "الانشغال" العملي. هو كينونة، كما كان، جُرِّد ونُبذ إلى الشيئية الصماء. هذا هو الوضع الذي ترك للـ "طبيعة" لصلة الحدس(النظرية)-صيغة ناقصة للوجود- والصلة التي فيها تشيئ (وضع في قالب مادي محسوس) لدرجة كبيرة هي صيغة ناقصة للوجود، فراره من

مستقبل العناية إلى الحاضر الزائف ذو الفضول المتطلع ليس إلا.[1]

هذا الانتقاص الوجودي من مفهوم الطبيعة يعكس بوضوح تعريته الروحية على يد العلوم الطبيعية، ولديه شيء من القواسم المشتركة مع الازدراء الغنوصي للطبيعة. لا توجد أبداً فلسفة لم تبد أدنى اكتراث بالطبيعة مثل الوجودية، والتي لم تتبق لها أي كرامة: عدم الاكتراث هذا ينبغي ألا يتم خلطه مع امتناع سقراط عن التحقيق الطبيعي باعتباره فوق إدراك الإنسان.

لننظر إلى ما هو موجود، إلى الطبيعة كما هي في حد ذاتها، إلى الكينونة، التي أطلق عليها القدماء تسمية«التأمل» ، ثيوريا **Theoria**.ولكن النقطة هنا هي، إذا كان التأمل لم يترك له سوى "الموجود" الذي في غير موضعه، فإنه سيفقد مكانة نبيلة كانت له ذات مرة - مثلما يفعل الرقود في الحاضر الذي يمسك بالناظر إليه من خلال وجود أغراضه. كان لثيوريا تلك الكرامة بسبب المضامين الأفلاطونية-لأنه عاين أغراض أبدية بهيئة أشكال، تعالٍ للكينونة غير القابلة للتغيير وهي تسطع من خلال شفافية الصيرورة. الكينونة غير القابلة للتغيير هي حاضر سرمدي يمكن فيها للتأمل أن يشارك في المُدد الوجيزة من الحاضر الزمني.

إذن هي الأبدية، وليس الزمان، التي تجود بالحاضر وتعطيه مكانة خاصة به في دفق الزمن؛ وفقدان الأبدية هو المسئول عن فقدان الحاضر الأصلي. مثل هذا الفقدان للأبدية هو اختفاء لعالم الأفكار والمثل العليا والذي يرى فيه هيدغر فيه المعنى الحقيقي لقول نيتشه "لقد مات الله": بعبارة أخرى، انتصار الاسمية[2] المطلق على الواقعية.[3] ولذلك فنفس السبب الذي بجذر النهلستية موجود بجذر الموقوتية الرئيسة لمخطط هديغر عن الوجود، حيث الحاضر فيه مجرد لحظة أزمة (نقطة التحول) مابين

---

(١) كنت طوال الوقت اتكلم من خلال الكينونة والزمان Sein und Zeit، وليس من خلال هديغر اللاحق الذي هو حتما ليس "وجودياً".

(٢) الاسمية: مذهب فلسفي يقول بأن اسماء الجنس مثل (أسد) واسماء الصور الذهنية مثل (شجاعة) ليس لها وجود حقيقي خارج الذهن، وإنما هي اسماء لا غير.

(٣) الواقعية: المذهب الحسي (في الفلسفة)؛ رؤية الأشياء على الحقيقة لا على التصور والخيال.

الماضي والمستقبل. إذا لم يتم النظر إلى القيم برؤيا مثل الكينونة(مثل الصالح والجميل عند أفلاطون) ، ولكن الإرادة(المشيئة) ثبتتها كمشاريع ، بعد ذلك يكون الوجود مرتهناً حقاً بالمستقبل المستمر ، والموت هو الهدف ؛ ومجرد قرار رسمي يُتخذ ، وبدون ناموس لذلك القرار ، يصبح مشروعاً من العدم إلى العدم. بكلمات نيتشه التي استشهدنا بها من قبل:

من فقد مصيره مثلما

انت فقدته لا يجد السكينة في اي مكان

مرة أخرى يعيدنا بحثنا إلى الثنوية مابين الرجل والطبيعة كخلفية ميتافيزيقة للموقف النهلستي. ليس ثمة فارق جذري مهيمن بين الثنوية الغنوصية والوجودية: الرجل ملقى بهفي الضدّي والمعادي للألوهة ، وبالتالي في الطبيعة المعادية للإنسانية ، الإنسان المعاصر إلى إنسان لا مكترث. فقط تمثل الحالة الأخيرة ، الفراغ المطبق ؛ الهاوية التي فعلاً لا قرار لها. إن العدو(المُعادي) الشيطاني في المفهوم الغنوصي مازال متصوراً في شكل بشري ، ويبدو مألوفا بالرغم من كونه غريباً. إن التضاد نفسه يشير باتجاه الوجود- اتجاه سلبي ، يقيناً ، ولكنه اتجاه يجر خلفه جزاء النعالي السلبي والذي تشكل إيجابية العالم نظيره النوعي(الكيفي: غير الكمي). حتى هذه الخاصية الضدية لا يمكن أن تُمنح للطبيعة الغير مكترثة للعلم الحديث ، الطبيعة التي لا يكن إطلاقاً استنباط أي اتجاه.

هذا يجعل من النهلستية الحديثة أكثر راديكالية وأكثر تهوراً من النهلستية الغنوصية من أي وقت مضى نظراً لكل ترويعها المفزع للعالم والازدراء الجريء لشرائعها. لا تكترث تلك الطبيعة ، بطريقة أو أخرى ، هي الهاوية الحقيقية. وبأن الرجل وحده يكترث بمحدوديته ولا يواجه شيئاً سوى الموت ، لوحده مع صدفته واللغو الفارغ لمعانيه البازغة هو بالفعل موقف غير مسبوق.

ولكن هذا الفارق بالذات ، والذي يكشف العمق الأكبر للنهلستية الحديثة ، وكذلك اختلافه مع اتساقه الذاتي. الثنوية الغنوصية ، بتعصبها، كانت على الأقل

متساوقة(متلائمة) بعضها مع بعض. فكرة الطبيعة المُشيطَنة التي تصدت لها النفس، منطقية تماماً. لكن ماذا بشأن طبيعة غير مكترثة برغم إنها تضم بين ضهرانيها ذلك الذي وجوده هو ما يُحدث الفارق؟ فعبارة تمّ إلقاؤه في طبيعة غير مكترثة هي من بقايا الميتافيزيقيا الثنيوية، وبالنسبة لها لا صحة لاستخدام وجهة نظر لا ميتافيزيقية. ما هي الرمي بغير الرامي، وبغير الما وراء الذي منه انطلقت؟ بدلاً من ذلك يقول الوجودي بأن الحياة-واعية، ومكترثة، ومدركة الذات-"تم قذفها" «بواسطة» الطبيعة. فلو تم ذلك على نحو أعمى فالرؤية إذن هي نتاج العمى، والاهتمام نتاج لعدم الاهتمام، وطبيعة غائية أنجبت اللاغائية.

هل يلقي هذا التناقض الظاهري الشك على مفهوم الطبيعة المحايد بالذات، ذلك التجريد الفكري للعلوم الطبيعية؟ وبهذه الراديكالية تم حظر الصفاتية[1] من مفهوم الطبيعة وحتى الإنسان يجب التوقف عن تصوره على صورة الله إذا كان هو مجرد صدفة من صدف تلك الطبيعة. ولما كان هو نتاج المحايدة، فكيانه أيضا لابد أن يكون محايداً. ثم أن مواجهته للموت سيستوجب ببساطة ردة فعل "دعونا نأكل ونشرب لأنا سنموت غداً". فلا طائل من الاهتمام بمنليس من وراءه جزاء في أي مقصد خلاق. ولكن إذا كان حدس هديغر الأعمق على حق- أي، في مواجهة محدوديتنا، نجد أننا نكترث، ليس فقط بإمكانية وجودنا، بلبكيف نوجد -فعندها ينبغي كذلك أن تؤهل الحقيقة المجردة بأن هناك مثل هذه العناية العليا، في أي مكان من العالم، المجموع الذي يشمل تلك الحقيقة، وبالإضافة إلى ذلك، إذا كانت بمفردها العلة المنتجة لتلك الحقيقة، من خلال السماح لموضوعه البروز فعلياً ضمنها.

إن الاختلال ما بين الرجل والواقع الإجمالي يقع في قاع النهلستية. وعدم منطقية الفتق، أي، عدم منطقية الثنيوية دون ميتافيزيقيا، لا يجعل من حقيقتها بأقل واقعية، ولا بديلها الظاهر أكثر قبولاً: التحديق بفردانية معزولة ممن أجلها تمت إدانة الرجل، ربما ترغب في مبادلة نفسها بالمذهب الطبيعي الوحدوي الذي، جنباً إلى جنب مع

---

(١) Anthropomorphism الصفاتية: مذهب التشبيه=نسبة الصفات الإنسانية إلى الله.

الصدع ، سيُبطل فكرة الرجل كرجل. وكالمستجير من الرمضاء بالنار ، يحوم العقل الحديث باحثاً عن طريق ثالثة مفتوحة له -طريق يمكن من خلالها تجنب الصدع الثنيوي ، وبالوقت نفسه توفير ما يكفي من البصيرة الثنيوية لكي تدعم إنسانية الرجل -فهذا ما يجب على الفلسفة اكتشافه.

مختصرات

C.H. المجموعة الهرمسية Corpus Hermeticum

G (كتاب الصابئة المندائيين المقدس) كَنزا Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandaer, by M. Lidzbarski (tr.) Gottingen, 1925

GT إنجيل الحقيقة Gospel of Truth

J كتاب يحيى Das Johannesbuch der Mandaer, by M. Lidzbarski

مصادر مندائية

كتاب كَنزا ربا باللغة المندائية

كتاب كَنزا ربا نقله إلى العربية عن الألمانية كارلوس كَيلبرت

كتاب يحيى، ترجمة وتقديم: صباح خليل الدهيسي

Selected Bibliography

Angus, S. ***The Mystery Religions and*** *Christianity.* New York, 1925.
-------. ***The Religious Quests of the Graeco-Roman World.*** **New York,** 1929.
Barker, Sir E. (ed. and tr.). *From* ***Alexander to Constantine.*** **Oxford,** 1956.
Bevan, E. R. ***Hellenism and Christianity.*** London, 1921.
------ . ***Later Greek, Religion.*** **London,** 1927.
-. ***Stoics and Sceptics.*** **Oxford,** 1913. Bidez, J., and Cumont, F. *Les mages hellenises.* 2 vols. Paris, 1938. **Boll, F.** ***Sternglaube und Sterndeutung.*** 4th edition. Leipzig, 1931. **Bousset, W.** ***Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter.*** **3rd** edition. Tubingen, 1926. **Brehier, E.** ***La philosophic de Plotin.*** Paris, 1928. **Bultmann, R.** ***Primitive Christianity in its Contemporary Setting.*** **London,** New York, 1956.
-------. ***Theology of the New Testa ment.*** 2 vols. New York, 1951-55.
Caird, E. ***The Evolution of Theology in the Greek Philosophers.*** ***2*** **vols.** Glasgow, 1904. Cicero. *De Natura Deorum.* Translated by H. M. Poteat. Chicago, 1950.
Clark, G H. (ed.). *Selections from* ***Hellenistic Philosophy.*** **New York, 1940.**

Cumont, F. ***After Life in Roman Paganism.***
New Haven, 1922.
man Paganism. Chicago, 1911.
Deissmann, A. ***Light from the Ancient***
East. Revised edition. London, 1922.
Dieterich, A. *Eine Mithrasliturgie.* Leipzig,
1903.
Dodd, C. H. ***The Bible and the Greeks.***
London, 1935.
Duchesne-Guillemin, J. *Zoroastre.* Paris,
1948.
. ***The Western Response to Zoro***
aster. Oxford, 1958.
Festugiere, H. J. and Fabre, P. *Le*
monde greco-romain au temps de
Notre-Seigneur. 2 vols. Paris, 1935.
Festugiere, H. J. ***Personal Religion***
among the Greeks. **Berkeley, 1954.**
Gaster, T. H. (tr.). *The Dead Sea*
Scriptures. New York, 1956.
Geffcken, J. ***Der Ausgang des griechischromischen***
Heidentums. **Heidelberg,**
1929.
Grant, F. C. ***Hellenistic Religions: The***
Age of Syncretism. **New York, 1953**
(Sources).
Grant, R. M. ***Second Century Christianity:***
A Collection of Fragments. **London,**
1946.
Gressmann, H. ***Die hellenistische Gestirnreligion.***
Leipzig, 1925.
------ . ***Die orientalischen Religionen***
im hellenistisch-romischen Zeitalter*
Berlin, 1930.
Gunkel, H. ***Zum religionsgeschichtlichen***
Verstdndnis des Neuen Testaments.
Gottingen, **1903.**
Guthrie, W. K. C. ***Orpheus and Greek***
Religion. 2nd edition. London, 1952.
Harnack, A. ***The Mission and Expansion***
of Christianity in the First Three
Centuries. 2 vols. New York, 1908.
Hatch, E. ***The Influence of Greek Ideas*** on
Christianity (Hibbert Lectures,

1888). New edition. New York,
1957.

Hepding, H. ***Attis, seine Mythen und*** *sein Kult.* Giessen, 1903.

Inge, W. R. ***The Philosophy of Plotinus.*** 2 vols. 3rd edition. London, 1929.

Jaeger, W. ***Paideia: The Ideals of Greek*** *Culture.* 3 vols. Oxford, 1939-45.

Jonas, H. ***Augustin und das paulinische Freiheitsproblem.*** **Gottingen, 1930.**

Kaerst, J. ***Geschichte des Hellenismus.*** 2 vols. 2nd edition. 1917-26.

Kern, O. ***Die Religion der Griechen.*** 3 vols. Berlin, 1926-38.

Labriolle, P. de. ***La reaction paienne: Etude sur la poUmique anti-chretienne du ler au 6e siecles.*** **Paris, 1934.**

Laqueur, R. *Hellenismus.* Giessen, 1925.

Iietzmann, H. ***The Beginnings of the Christian Church.*** **New York, 1937.**

-------. ***History of the Early Church.*** **4** vols. New York, 1938.

Meyer, E. ***Ursprung und Anfange des*** *Christentums.* 3 vols. Stuttgart, 1923-25.

Moore, G. F. ***Judaism in the First Centuries of the Christian Era,*** **3 vols.** Cambridge, 1927-30.

More, P. E. ***Hellenistic Philosophies.*** Princeton, 1923.

Murray, G. ***Five Stages of Greek Religion.*** Oxford, 1925; New York,
1955.

Nilsson, M. P. ***History of Greek Religion.*** Revised edition. Oxford, 1949.

Nock, A. D. ***Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo.*** Oxford, 1933.

------- (ed. and tr.). ***Sallustius: Concerning the Gods and the Universe.*** Cambridge, England, 1926.

Oates, W. J. (ed.). ***The Stoic and Epicurean*** *Philosophers.* New York, 1940.

Pohlenz, M. *Die Stoa. 2* vols. Gottingen, 1948.

Selected Bibliography **Reinhardt, K.** ***Kosmos und Sympathie.***
Munich, 1926.
Reitzenstein, R. ***Die hdlenistischen** Mysterienreligionen.*
3rd edition. Leipzig,
1927.
With the exception of some articles of particular importance, only books have
been included in this bibliography.
-------: ***Astrology and Religion***
among
the Greeks and Romans. **New York,**
1912.
---- . *Lux Perpetua.* Paris, 1949.
--- . ***The Mysteries of Mithras.*** **Chi**
cago, London, 1903.
Rohde, E. ***Psyche: Seelenkult und Vnsterblichkeitsglaube***
der Griechen. **8th**
edition. Tubingen, 1925; English
translation, London, 1925.
Rostovtzeff, M. I. ***Social and Economic***
History of the Hellenistic World. **3**
vols. Oxford, 1941.
———. ***Social and Economic History***
of the Roman Empire. **2 vols. New**
edition. Oxford, 1957.
Schoeps, H. J. ***Theologie und Geschichte***
des Judenchristentums. **Tubingen,**
1949.
Schurer, E. ***History of the Jewish People*** *in*
the Time of Jesus. 5 TOIS. Edinburgh,
1885-91; 3 vols. New York, 1892.
Spengler, O. ***The Decline of the West.***
Vol. II. New York, 1928.
Tarn, W. W. ***Hellenistic Civilization.*** 3rd
edition. London, 1952.
Wendland, P. ***Die hettenistisch-roniische***
Kultur in ihren Beziehungen xu Judentum
und Christentum. **2nd edition.**
Tubingen, 1912.
Whittaker, T. *The Neopiatonists,* **2nd**
edition. Cambridge, England, 1918.

A. Sources

Buonaiuti, E. ***Frammenti gnostici.***
Rome, 1923.
——— . ***Gnostic Fragments.*** **English**
translation. London, 1924. **Charles,
R. H.** ***The Apocrypha and
Pseudepigrapha of the Old Testament***
Oxford, 1913
Clement of Alexandria. *Stromata; Excerpta
ex Theodoto.* Edited by O.
Stahlin (Die griech. christl. Schriftsteller
der ersten drei Jahrhunderte,
15, 17). Leipzig, 1906-09.
------ . *The Excerpta ex Theodoto*
. . . . Edited and translated by R. P.
Casey. London, 1934.
------. *Extraits de Theodote.* Edited
and translated by F. Sagnard. Paris,
1948.
Ephiphanius of Salamis. *Panarion Haeresium.*
Edited by K. Holl (Griech.
christl. Schriftsteller, 25, 31, 37).
Leipzig, 1915-31.
Grant, R. M. *Gnosticism. A Sourcebook.
of Heretical Writings.* New York,
1961.
Hennecke, E. (ed.). *Neutestamentliche
Apo\ryphen."* 2nd edition. Tubingen,
1924.
Hippolytus o£ Rome. *Refutatio Omnium
Haeresium (=Philosophumena).* Edited
by P. Wendland (Griech. christl.
Schriftsteller, 26). Berlin, 19!6.
Irenaeus of Lyon. *Adversus .Haereses.*
Edited by W. W. Harvey. 2 vols.
Cambridge, England, 185˜.
James, M. R. (tr.). *The A)ocryphal
New Testament.* Oxford 1924.
Lipsius, R. A. and Bonıet, M. (ed.).
Acta Apostolorum Ap)crypha. Leipzig,
1891 ff.
Malinine, M., Puecl, H. C, Quispel, G.

(ed. and tr.). *Evangelium Veritatis.* Zurich, 1956.
Origenes. *Contra Celsum.* Edited by P. Koetschau (Griech. christl. Schriftsteller, 2-3). Leipzig, 1899.
------ . *Id.* Edited and translated by H. Chadwick. Cambridge, England, 1953.
Puech, H. C. and Quispel, G. "Les ecrits gnostiques du Codex Jung," *Vigiliae Christianae,* 8 (1954), 1-54.
------ . "Le quatrieme ecrit du Codex Jung," *ibid.,* 9 (1955), 65-102.
Schmidt, C. *Koptisch-gnostische Schrijten* (Griech. christl. Schriftsteller, 13). Leipzig, 1905.
-------. *Pistis Sophia.* Revised edition (Coptica II). Leipzig, 1925.
Tertullian of Carthage. *De Praescriptione Haercticorum; Adversus Valentinianos; Adversus Marcionem.* Edited by E. Kroymann (Corpus script, eccles. lat., 47). Vienna, 1906.
. *De Anima.* Edited and trans lated by J. H. Waszink. Amsterdam, 1947.
Till, W. (ed. and tr.). *Die gnostischen Schrijten des kpptischen Papyrus Berolinensis 8502* (Texte und Untersuchungen, 60). Berlin, 1955.
Volker, W. *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis.* Tubingen, 1932.

B. Studies

Alfaric, P. *Christianisme et gnosticisme-* Paris, 1924.
Anrich, G. *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auj das Christentum.* Gottingen, 1894.
Anz, W. *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (Texte und Untersuchungen, 15, 4). Leipzig, 1897.
Bauer, W. *Rechtgldubigkeit und Ketzerei im altesten Christentum.* Tubingen,, 1934.

Baur, F. C. *Die christliche Gnosis.* Tubingen, 1835.
Becker, H. *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede.* Gottingen, 1956.
Bousset, W. *Hauptprobleme der Gnosis.* Gottingen, 1907.
------ . "Gnosis," in Pauly-Wissowa, *Real-Encycl. d. kjass Alter turns wiss.* VII (1912), 1503.
Bultmann, R. *Das Johannesevangelium.* Gottingen, 1941.
------. *Gnosis {Bible Keywords jrom G. Kittel's Theolog. Worterbuch zum Neuen Testament V).* London, 1952.
Buonaiuti, E. *ho Gnosticismo; storia di antiche lotte religiose.* Rome, 1907.
Burkitt, F. C. *Church and Gnosis.* Cambridge, England, 1932.
Cross, F. L. (ed.). *The Jung Codex . . . Three Studies* (by H. C. Puech, G. Quispel, W. C. Van Unnik). London, New York, 1955.
Dodd, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel.* Cambridge, England, 1953.
Dollinger, I. von. *Geschichte der gnostisch-manicha'ischen Se\ten im jriiheren Mittelalter.* Munich, 1890.
Dupont, D. J. *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epitres de Saint Paul.* Louvain, Paris, 1949.
Paye, E. de. *Gnostiques et gnosticisme.* 2nd edition. Paris, 1925.
Foerster, W. "Das Wesen der Gnosis," *Die Welt als Geschichte* (1955), 100-114.
Fried lander, M. *Der vorchristliche jiidische Gnosticismus.* Gottingen, 1898.
Graetz, H. *Gnosticismus und Judenthum.* Krotoschin, 1846.
Harnack, A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte.*

Vol. I. 4th edition. Tubingen,
1909; English translation of
1st edition, Boston, 1895-1903.
------ . *Marcion. Das Evangelium vom jremden Gott.* 2nd edition. Leipzig,
1924.
Hilgenfeld, A. *Die Ketzergeschichte des Urchristentums.* Leipzig, 1884.
Jonas, H. *Gnosis und spatantiker Geist.*
2 vols.: I, Gottingen, 1934, 1954; II,
1, Gottingen, 1954.
"Gnosticism and Modern Nihil
ism," *Social Research,* 19 (1952), 430-
52.
King, C. W. *The Gnostics and Their Remains.* 2nd edition. London,
1887.
Kraeling, C. H. *Anthropos and Son of Man: a Study in the Religious Syncretism of the Hellenistic Orient.* New
York, 1927.
Leisegang, H, *Die Gnosis.* 4th edition.
Stuttgart, 1955.
Liboron, H. *Die karpokratianische Gnosis.* Leipzig, 1938.
Maurer, C. *Ignatius von Anthch und das fohannesevangelium.* Zurich, 1949.
Nilsson, M. P. *Geschichte der griechischen Religion II.* Munich, 1950.
Norden, E. *Agnostos Theos.* Leipzig,
1913.
Odeberg, H. *The Third Enoch or the Hebrew Book, of Enoch.* Cambridge,
England, 1928.
------ . *The Fourth Gospel.*
Uppsala,
1929.
Petrement, S. *he dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichiens.* Paris,
1947.
Quispel, G. *Gnosis als Weltreligion.*
Zurich, 1951.
Reitzenstein, R. *Die Go'ttin Psyche in der hellenistischen und friihchristlichen*

hiteratur (Sitz. Ber. Ak. Wiss. Heidelberg, 1917, 10). Heidelberg, 1917.
Rylands, L. G. *The Beginnings of Gno*' *tic Christianity.* London, 1940.
Schlicr, H. *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen.* Giessen, 1929.
Schmidt, C. *Plotin's Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum* (Texte u. Untersuch., N. F., 5, 4). Leipzig, 1901.
Schoeps, H. J. *Aus friihchristlicher Zeit.* Tubingen, 1950.
------. *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis.* Tubingen, 1956.
Scholem, G. *Major Trends in Jewish Mysticism.* New York, 1946.
Soderberg, H. *La religion des Cathares.* Uppsala, 1949.
Volker, W. *Der wahre Gnosti\er nach Clemens Alexandrinus.* Berlin, 1952.

III. Mandaeans (Ch. 3)

A. Sources

Drower, E. S. (ed. and tr.). *Diwan Abatur, or Progress through the Purgatories.* Bibl. apost. vaticana, 1950.
------ (ed. and tr.). *The Book, of the Zodiac.* London, 1949.
Lidzbarski, M. (tr.). *Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mand'der.* Gottingen, 1925>
----- (ed. and tr.). *Das Johannesbuch der Mandaer.* Giessen, 1915.
(tr.)- *Manddische Litwgien.* Berlin, 1920.
-. "Uthra und Malakha," *Orientalische Studien Theodor Noldek(e . . . gewidmet.* Giessen, 1906. Mead, G. R. S. (tr.). *The Gnostic John the Baptizer. Selections from the Mandaean John-book..* London, 1924.
Pognon, H. (ed. and tr.). *Inscriptions*

mandahes des coupes de Khouabir.
Paris, 1898-99.
B. Studies
Baumgartner, W. "Zur Mandaerfrage," *Hebrew Union College Annual,* 23 (1950-51), 41-71.
Bultmann, R. "Die Bedeutung der neuerschlossenen mandaischen und manichaischen Quellen fiir das Verstandnis des Johannesevangeliums," *ZNW,* 24 (1925), 100-146.
Brandt, W. *Die Mandaer, ihre Religion und ihre Geschichte.* Amsterdam, 1915.
-------. *Elchasai.* Leipzig, 1912.
Chwolson, D. A. *Die Ssabier und der Ssabismus. 2* vols. St. Peterburg, 1856.
Drower, E. S. *The Mandaeans of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Legends,' and Folklore.* Oxford, 1937.
Kraeling, C. H. "A Mandaic Bibliography," *Journal of the American Oriental Society,* 46 (1926), 49-55.
Loisy, A. F. *he mandSisme et les origines chretiennes.* Paris, 1934.
Odeberg, H. *Die manddische Religionsanschauung.* Uppsala, 1930.
Pallis, S. A. *Mandaean Studies.* London, 1926.
--------. *Essay on Mandaean Bibliography, 1560-1930.* London, 1933.
Reitzenstein, R. *Das manddische Buch des Herrn der Grosse und die Evangelieniiberlieferung.* Heidelberg, 1919.
Save-Soderbergh, T. *Studies in the Coptic-Manichaean "Psalm-book., Prosody and Mandaean Parallels.* Uppsala, 1949. Stahl, R. *Les Mandeens et les origines chretiennes.* Paris, 1930. Thomas, J. *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie.* Gembloux, 1935.
Tondelli, L. *// Mandeismo e le origine*

cristiane. Rome, 1928. Widengren, G.: see section VIII (B) o£ this bibliography.

IV. Simon Magus (Ch. 4)

A. Sources

Irenaeus; Hippolytus; Epiphanius; Tertullian *(De Anima):* see section II (A) of this bibliography.

"Clement of Rome": the (pseudo-) Clementine Homilies and Recognitions, ed. P. de Lagarde, *Clementina,* Leipzig, 1865; also Migne, PP.Gr. 1; 2.

Justin the Martyr. *Apology,* I. Edited by G. Kruger, *Die Apologien Justins des Mdrtyrers.* 4th edition. Tubingen, 1915.

B. Studies

Butler, E. M. *The Myth of the Magus.* Cambridge, England, 1948.

. *The Fortunes of Faust.* Cam bridge, England, 1952.

Cerfaux, L. "La gnose simonienne," *Recherches de science religieuse,* 15 (1925), 489 ff.; *ibid.,* 16 (1926), 5 ff.; 265 ff.; 481 ff.

------ . "Simon le magicien a Samarie," *ibid.,* 27 (1937), 615 ff.

Cullmann, O. *Le probleme litteraire et historique du roman pseudo-Clementin.* Paris, 1930.

Quispel, G. *Gnosis als Weltreligion.* Zurich, 1951, 45-70.

------- . "Simon en Helena," *Nederlands Theol Tijdenschrift,* 5 (1951), 339 ff.

Vincent, L. H. "Le cult d'Helene a Samarie," *Revue biblique,* 45 (1936), 221 ff.

V. The "Hymn of the Pearl"; the Odes of Solomon (Ch.5)

A. Sources

Hymn of the Pearl:

Bevan, A. A. (ed. and tr.). *The Hymn of the Soul* (Texts and Studies 5, 3).

Cambridge, England, 1897. Syriac
text and English translation.
Preuschen, E. (ed. and tr.). *Zwei gnostische Hymnen.* Giessen, 1904. Syriac
text and German translation.
Lipsius, A. and Bonnet, M. *Acta Apostolorum Apocrypha.* Vol. II, 2. Leipzig,
1903, 218 ff. Greek text.
Odes of Solomon:
Bauer, W. (ed. and tr.). *Die Oden Salomos* (Kleine Texte . . . ed. H.
Lietzmann, 64). Berlin, 1933.
Harris, J. R. and Mingana, A. (ed. and tr.). *The Odes and Psalms of Solomon.*
2 vols. Manchester, 1916-1920.
Labourt, J. and Batiffol, P. (ed. and tr.).
Les odes de Salomon. Paris, 1911.
B. Studies
Hymn of the Pearl:
Bornkamm, G. *Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten.* Gottingen,
1933. Haase, F.
Untersuchungen zur bardesanischen Gnosis (Texte u. Unters. 34,
4). Leipzig, 1910. Reitzenstein, R.
Hellenistische Wundererza'hlungen.
Leipzig, 1906.
---------. *Das iranische Erlosungsmysterium.*
Bonn, 1921. Schaeder, H. H.
"Bardesanes von Edessa,"
Zeitschr. f. Kirchengeschichte,
51 (1932), 21 ff. Widengren, G.
"Der iranische Hintergrund
der Gnosis," *Zeitschr. f. Religions- und Geistesgeschichte,* 4 (19-
52), 97 ff. Odes of Solomon:
Frankenberg, W. *Zum Verstandnis der Oden Salomos.* Giessen, 1911. Harnack,
A. *Ein judisch-christliches Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert*
(Texte u. Unters. 35, 4). Leipzig,
1910. Kittel, G. *Die Oden Salomos.*
Leipzig,

1914. Newbold, R. "Bardaisan and the
Odes of
Solomon," *Journal of Bibl. Literature,*
30 (1911), 161 ff.
VI. Hermes Trismegistus

(Ch.7)
A. Sources
Nock, A. D. (ed.) and Festugiere, A. J.
(tr.). *Hermes Tristnegiste.* Vols. I-IV.
Paris, 1945-54. (Vol. I: *Corpus Hermeticum).*
Scott, W. and Ferguson,
A. S. (ed. and
tr.). *Hermetica.* Vols. I-IV. Oxford,
1924-36.
B. Studies
Festugiere, A. J. *La revelation d'Hermes
Trismegiste.* Vols. I-IV. Paris, 1944-
54.
------ . *L'Hermetisme.* Lund, 1948.
Gundel, H. "Poimandres," in Pauly Wissowa,
Real-Encyclopddie . . . , 21,
1193 ff. Heinrici. *Die Hermesmystik
und das
Neue Testament.* Leipzig, 1918.
Kroll, J. *Die Lehren des Hermes Trismegistos.*
Minister, 1914. Moorsel,
G. van. *The Mysteries of
Hermes Trismegistos.* Utrecht, 1955.
Nilsson, M. P. *Geschichte der griechischen
Religion.* Vol. II. Munich,
1950, 556 ff. Quispel, G. "Der
gnostische Anthropos
und die judische Tradition," *Eranos-
Jahrbiicher,* 22 (1954), 195 ff.
Reitzenstein, R. *Poimandres. Studien zur
griechisch-agyptischen und fruhchristlichen
Literatur.* Leipzig, 1904.
VII. The Valentinians (Ch. 8)
A. Sources
Clement of Alexandria *(Strom., Exc. ex
Theod.);* Irenaeus; Hippolytus; Ter
Epiphanius;
Evangelium Veritatis: see

section II (A) of this bibliography.
Origenes. *Commentary on St. John's Gospel.* Edited by E. Preuschen (Griech. christl. Schriftsteller 10). Leipzig, 1903: contains the fragments of Heradeon; see their collection in W. Volker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis,* Tubingen, 1932, 63-86.
Quispel, G. (ed.)- *Ptolemee: Lettre a Flora.* Paris, 1949.
B. Studies
Baur, F. C. *Die christliche Gnosis.* Tubingen, 1835, 124-170.
Fcstugiere, A. J. "Notes sur les Extraits de Theodote," *Vigiliae Christianae,* 3 (1949), 193 ff.
Foerster, W. *Von Valentin zu Herakleon.* Giessen, 1928.
Markus, R. A. "Pleroma and Fulfillment," *Vigiliae Christianae,* 8 (1954),193 ff.
Quispel, G. "The Original Doctrine of Valentine," *ibid.,* 1 (1947), 43 ff.
Sagnard, F. M. *La gnose valentinienne et* le temoignage de saint-Irenee. Paris,1947.
VIII. Manichaeism (Ch. 9)
A. Sources
Adam, A. *Texte zum Manichdismus* (Kleine Texte . . . (H. Lietzmann) ed. K. Aland, 175). Berlin, 1954.
Al-Biruni. *Chronology of Ancient Nations.* Edited and translated by C. E. Sachau. London, 1879.
Alexander of Lycopolis. *Contra Manichaei Opiniones Disputatio.* Edited by A. Bririkrflann (Bibl. Teubner.). Leipzig, 1895.
Allberry, C. R. C. (ed. and tr.). *A Manichaean Psalm-boo^.* Stuttgart, 1938.
Andreas, F. C. and Henning, W. *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan.* I; II (Sitz. Ber. Ak. Wiss. Berlin, 1932; 1933).

Augustine: anti-Manichaean writings collected in *Corp. Script. Eccl. Lot.*, vol.
25, rec. J. Zycha, Vienna 1891-92.
. *De Natura Boni.* Translated by
A. A. Moon. Washington, 1955.
Bang, W. "Manichaische Laien-Beichtspiegel," *Museon,* 36 (1922), 137 ff.
------ . "Manichaische Hymnen,"
ibid.,
38 (1925), 1 ff.
"Die Mailander Abschworungsformel,"
ibid., 53 ff.
Boyce, M. *The Manichaean Hymn-cycles in Parthian.* Oxford, 1954.
Chavannes, E. and Pelliot, P. *Un traite" manicheen retrouve en Chine* (Extrait
du Journal Asiatique, Nov.-Dec. 1911).
Paris, 1912.
En-Nadim. *Fihrist al-Ulum.* Arabic
text and German translation in G.
Fliigel, *Mani.* Leipzig, 1862.
Ephraem Syrus. *S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan.*
Edited and translated by C. W.
Mitchell. Vols. I, II. London, 1912,1921.
Epiphanius of Salamis. *Panarion Haeresium,*
66. Edited by K. Holl.
Hegemonius. *Ada Archelai.* Edited by
C. H. Beeson (Griech. christl. Schriftsteller
16). Leipzig, 1906.
Henning, W. (ed. and tr.). "Ein manichaischer kosmogonischer Hymnus,"
Nachricht. Gb'tt. Ges. Wiss. (Philhist.
Kl. 1932). Gottingen, 1933,214 ff.
------ . (ed. and tr.). "Geburt und
Entsendung des manichaischen Urmenschen,"
ibid. (1933). Gottingen,
1934, 1 ff.
------ . (tr.). *Ein manichdisches Betund Beichtbuch.* Berlin, 1937.
Sogdica. London, 1940.
Jackson, A. V. W. *Researches in M^nichaeism, with Special Reference to the
Turf an Fragments.* New York, 1932.

Le Coq, A. von. *Chuastuanift, ein Siindenbekenntnis der manichaischen Auditores*
(Abh. Akad. Wiss. Berlin,
1910).
1 *Tiirkjsche Manichaica aus Chotscho.*
Mil (Abh. Akad. Wiss. Berlin,1911-22).
Miiller, F. W. K. *Handschrifienreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan.* I (Sitz.
Ber. Akad. Wiss. Berlin, 1904). II
(Abh. Akad. Wiss. Berlin, 1912).
Polotsky, H. J. and Bohlig, A. (ed. and
tr.). *Kephalaia.* Stuttgart, 1940.
Polotsky, H. J. (ed. and tr.). *Manichaische Homilien.* Stuttgart, 1934.
Radloff, W. (ed. and tr.). *Chuastuanit, das Bussgebet der Manichder.* St.
Petersburg, 1909.
Scrapion of Thmuis. *Against the Manichees.*
Edited by R. B. Casey (Harvard
Theol. Studies 15). Cambridge,1931.
Severus of Antioch. *123rd Homily.* Syriac
text with French translation in F.
Cumont, M. A. Kugener, *Recherches sur le Manicheisme,* .89-150; German
translation in A. Adam, *Texte zum Manichdismus,* 11-14.
Shahrastani. *Kitab ul Milal.* Translated
by T. Haarbrucker. Halle, 1850-51.
Simplicius. *In Epicteti Enchiridion Commentarium (c.* 27). Edited by F.
Dubner. Paris, 1840.
Theodore bar Konai, *Liber Scholiorum XI:* Syriac text in *Corp. Script. Christ. Or.* 66, edited by A. Scher, Paris,
Leipzig, 1912; French translation of
the cosmogony in F. Cumont, M. A.
Kugener, *Recherches sur le Manicheisme;*
English translation by A.
Yohannan, in A. V. W. Jackson, *Researches in Manichaeism;* German
translation in A. Adam, *Texte zum Manichdismus.*
Theodoret, *Haereticorum Fabuiarum Compendium* (I. 26). Migne PP.Gr.

83.
Titus of Bostra. *Adversus Manichaeos.* Edited by P. de Lagarde. 1859 (also Migne PP.Gr. 18).
Waldschmidt, E. and Lentz, W. *Die Stellung Jesu im Manichdismus* (Abh. Akad. Wiss. Berlin, 1926, 4).
Manichaische Dogmati\ aus chinesischen und iranischen Quellen (Sitz. Ber. Akad. Wiss. Berlin, 1933,13).
West, E. W. (tr.). *Pahlavi Texts.* 5 vols. Oxford, 1880-1897 (vol. 3: Sikand Gumanik Vigar).

B. Studies

Alfaric, P. *Les ecritures manichSennes.* 2 vols. Paris, 1918-19.
Baur, F. C. *Das manichaische Religionssystem.* Tubingen, 1831 (reprinted, Gottingen, 1928).
Beausobre, G. *Histoire critique de Manichee et du manicheisme. 2* vols. Amsterdam, 1734-39.
Bornkamm, G. *Mythos und Legende in den apo\ryphen Thomasa\ten. Beitrdge zur Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichdismus.* Gottingen, 1933.
Burkitt, F. C. *The religion of the Manichees.* Cambridge, England, 1925.
Cumont, F. *Recherches sur le Manicheisme.* Brussels, 1912.
Fliigel, G. *Mani, seine Lehre und seine Schriften.* Leipzig, 1862.
Kessler, K. *Mani. Forschungen u'ber die manichaische Religion.* Vol. I. Berlin, 1889.
Lentz, W. "Fiinfzig Jahre Arbeit an den iranischen Handschriften der deutschen Turfan-Sammlung," *Zeitschrift d. Deutsch. Morgenldnd. Gesellschaft,* 106 (N. F. 31), 1956, *3-*22.
Petrement, S. *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manicheens.* Paris,

1947.
Polotsky, H. J. "Manichaismus," in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopddie* . . . Suppl. VI. Stuttgart, 1935, 240-271.
Puech, H. C. *Le Manicheisme, son fond' ateur, sa doctrine* (Publications du Musee Guimet 66). Paris, 1949 (latest